Die Eschatologie

des

Buches Job.

Inaugural-Dissertation

von

Dr. Jakob Royer.

Mit Druckgenehmigung der Hochw. bischöfl. Ordinariate Regensburg und Trier.

Regensburg 1892.
Druck der Verlags-Anstalt vorm. G. J. Manz.

Inhaltsverzeichnis.

A. Grundlegendes.

I. Begriff, Notwendigkeit und Allgemeinheit der Eschatologie.

Unter Eschatologie versteht man im allgemeinen die Lehre von der letzten und endgültigen Gestaltung in der Entwicklung der ganzen Schöpfung, der lebenden und nicht belebten, der geistigen und materiellen. Gegenüber dem hervorragenden Interesse, welches das Endschicksal des Menschen nicht bloß im praktischen, sondern auch im wissenschaftlichen Leben beansprucht, tritt indessen die letzte Gestaltung der übrigen Geschöpfe derart in den Hintergrund, daß es nicht unberechtigt ist, unter Eschatologie einfachhin die Lehre von den letzten Dingen des Menschen zu verstehen, zumal da die übrigen Wesen der sichtbaren Schöpfung des Menschen wegen erschaffen sind und deshalb auch das Ende ihrer Entwicklung nur in Abhängigkeit von derjenigen des Menschengeschlechtes erlangen. In diesem Sinne wird daher im folgenden der Begriff Eschatologie aufzufassen sein. Er umfaßt also hauptsächlich die Lehre vom Tode, von dem Fortleben der Seele nach dem Tode, von der Vergeltung im Jenseits und von dem Schicksal, welches dem toten Leibe bevorsteht. Eine weitere Ausdehnung des Begriffes (etwa auf das Endschicksal der Gesamtheit oder durch

Hineinziehen der Ausdrücke Verklärung, Himmel, Hölle) ist hier nicht ratsam. Dadurch würden nämlich der hier zu führenden eschatologischen Untersuchung wichtige Erkenntnisquellen verschlossen, aus denen zwar wertvolles Beweismaterial geschöpft werden kann, aber nur in der eben angegebenen Allgemeinheit eschatologischer Vorstellungen.

Denn wie der bloßen Vernunfterkenntnis in der Erfassung und Begründung der gesamten Glaubenslehre eine wichtige Aufgabe zufällt, so ist ganz besonders in der Entwicklung und Klarstellung der alttestamentlichen Lehren vom Jenseits die Bezugnahme auf das, was die Vernunft entweder aus sich findet oder aus gegebenen Offenbarungen in naturgemäßer Folgerung schließt, kaum zu entbehren. Man ist ebenso berechtigt als genötigt, bei den Israeliten, hier speciell bei Job oder vielmehr beim Verfasser des Buches Job, diejenigen eschatologischen Kenntnisse als vorhanden anzunehmen, ohne die ein echt religiös entwickelter Mensch nirgendwo gefunden wird. Nur indem man von diesem Rechte Gebrauch macht, wird man viele an und für sich nicht leicht zu verstehenden Ausdrücke der heiligen Schrift für die Eschatologie verwertbar finden und ein eschatologisches System des vorexilischen Israel konstatieren können, welches zu der in der alttestamentlichen Offenbarung begründeten Höhe der religiösen Erkenntnis Altisraels einigermaßen in natürlicher Proportion steht. Das sei gleich von vorneherein eingestanden. Dieses Geständnis ist aber kein Zeichen der Schwäche theologischer Beweisführung. Denn die Offenbarung tritt nirgends in Gegensatz zur Vernunfterkenntnis, schließt diese nicht aus, will sie durchaus nicht ersetzen und entbehrlich machen; sondern indem das geoffenbarte Wort Gottes die Thätigkeit der Vernunft notwendig voraussetzt, hat es wesentlich die Bestimmung, sie zu ergänzen, zu leiten und zu vervollkommnen. Die nächstliegenden, auch bei wenig entwickelter Spekulation unschwer erreichbaren Wahrheiten der Religion wären

daher in Israel als allgemein bekannt vorauszusetzen, auch wenn die heiligen Schriften dieses Volkes sie in keiner Weise erwähnten: um so mehr sind sie vorauszusetzen, wenn jene bald mehr bald weniger deutlich auf sie anspielen. Wer von diesen jeder etwas entwickelten Religion eigentümlichen Wahrheiten eine dem Volke Israel absprechen will, hat zuerst den Beweis zu erbringen, daß die heiligen Bücher des Volkes die betreffende Wahrheit leugnen und mit Erfolg ausgerottet haben. Thatsächlich ist ja auch dieser Beweis versucht worden: mit welcher Berechtigung, wird sich weiter unten zeigen. Aber der oft gemachte Schluß: im Gesetze des Moses ist die Unsterblichkeit nirgendwo ausgesprochen, also hat das Volk sie nicht gekannt —; leidet, abgesehen davon daß die indirekten Hinweisungen des Pentateuchs auf die nachirdische Existenz der Seelen übersehen werden, an dem Fehler, daß der hierbei verschwiegene Untersatz: was von religiösen Wahrheiten im Gesetze des Moses nicht erwähnt wird, hat das Volk auch nicht gekannt —, nicht berechtigt ist. Moses hat die Religion seines Volkes reformiert, nicht als eine ganz neue eingeführt. Er fand religiöse Kenntnisse und Einrichtungen im Volke vor,[1]) die er nur insoweit in seinem Gesetzbuche zu erwähnen brauchte, als sich daran eine weitere Entwicklung der Offenbarung oder Gesetzgebung knüpfte.[2]) Nähere Nachrichten über den Zustand der Seelen nach dem Tode wurden, dem Charakter des A. B. entsprechend, nur im engsten Zusammenhange mit der prophetischen Darstellung des Erlösungswerkes gegeben und setzten daher eine mehr fortgeschrittene Offenbarung voraus. Andererseits liegt dem Menschen die Sorge um sein nachirdisches Schicksal so nahe, daß es keiner besonderen Einschärfung von seiten des alttestamentlichen Gesetzgebers

---

[1]) Z. B. den Glauben an Gott (Exod. 4, 1. 31), den Gebrauch des Opferns (ib. 3, 18; 5, 1. 3), die Beschneidung (ib. 4, 25), die Erwartung eines Erlösers (ib. 4, 13 coll. Gen. 49, 10).

[2]) Vgl. Exod. 20, 2 s.; Lev. , 2; 12, 3; Deut. 18, 15 ss.

bedurfte, um die der damaligen religiösen Menschheit eigentümlichen eschatologischen Kenntnisse zu erhalten.

Wichtig für das Verständnis der alttestamentlichen Schriften überhaupt wie insbesondere für die gegenwärtige Untersuchung über die Eschatologie des Buches Job ist demnach die Frage, ob und wieweit die Kenntnis von der Unsterblichkeit der Seele dem Menschen notwendig und erreichbar ist. Bei der zu ermittelnden Antwort auf diese Frage ist natürlich ganz abzusehen von der Fülle des Lichtes, welches die durch Christum der Menschheit gegebene Offenbarung über das Jenseits verbreitet hat: es gilt den Menschen so aufzufassen, wie er vor der Ankunft Christi und vor der specifisch israelitischen Offenbarung geschichtlich aufgetreten ist. Indessen ist mit gutem Rechte festzuhalten, daß die Menschheit im allgemeinen und im besonderen die hervorragenderen Träger der ursprünglichen Traditionen geschichtlich nie ganz außerhalb des Lichtes der göttlichen Uroffenbarung und des durch sie eingeleiteten übernatürlichen Berufes gestanden haben. Wer den Büchern Mosis mehr als rein menschliche Autorität zugesteht, wird dies zugeben; wer nicht, mit dem sich auseinanderzusetzen kann hier nicht der Ort sein.

Wie nun die Offenbarung in ihrer fortschreitenden Entwicklung immer klarer lehrt, hat jeder Mensch, auch der außerhalb der christlichen oder israelitischen Offenbarung stehende, von Gott die Bestimmung erhalten, sein diesseitiges Leben so einzurichten, daß es eine Vorbereitung auf ein besseres Jenseits ist. Die nächste Norm für diese vorbereitende Gestaltung des Diesseits ist dem Menschen das Gewissen, d. h. das auf gut oder bös, erlaubt oder verboten lautende Urteil der Vernunft. In tausend Fällen reicht aber die Erkenntnis der Natur der Dinge nicht aus, damit die Vernunft dieses Urteil richtig und sicher zu fällen imstande sei. Da ist, wenn positive göttliche Gebote fehlen, einzig die Erkenntnis des Verhältnisses, in welchem die Dinge zum letzten Ziele des Men-

schen stehen, die sichere Norm für das Urteil des Gewissens und das sittliche Verhalten. Für diese Erkenntnis aber ist es notwendig, daß sich der Mensch seines Berufes für ein Leben nach dem Tode bewußt ist.

Wer dagegen im Tode die Vernichtung seines persönlichen Seins oder dessen Resorption ins Universum erwartet, muß notwendig eine von der eben genannten ganz verschiedene Norm des praktischen Urteilens und sittlichen Handelns haben. Es kann nicht ausbleiben, daß er manches für erlaubt und erstrebenswert ansieht und ansehen muß, was dem, der an die Unsterblichkeit glaubt, unerlaubt und verwerflich ist.[1]) So erscheinen beide Auffassungsweisen des menschlichen Lebens oft genug diametral entgegengesetzt: mit beiden zugleich ist eine objektiv wahre und allgemein gültige sittliche Ordnung unvereinbar. Wäre daher über beide nichts Sicheres zu erfahren, so würde gerade das oberste und vollkommenste Wesen der sichtbaren Welt in seiner edelsten Thätigkeit, in der Entfaltung seiner Denk- und Willenskraft als Norm

---

[1]) Vgl. 1. Cor. 15, 32: „Si (secundum hominem) ad bestias pugnavi Ephesi, quid mihi prodest, si mortui non resurgunt? Manducemus et bibamus, cras enim moriemur." (Cf. Sap. 2.) Hier, wie öfters in der heiligen Schrift, ist der Begriff Auferstehung allgemein zu nehmen, gleich Unsterblichkeit. Vgl. ferner Schneider Leonhard, Die Unsterblichkeitsidee im Glauben und in der Philosophie der Völker, S. 217 ff.

Von seiten der materialistischen Weltauffassung stellt man der Hoffnung auf jenseitige Belohnung die sogenannte uninteressierte, d. h. vom jenseitigen Lohne absehende Sittlichkeit und Aufopferung gegenüber und zieht diese wegen ihrer angeblichen größeren Reinheit und Erhabenheit selbst der christlichen vor. Allein wie die Geschichte nachweist, hat dieses Moralsystem unter anderen namentlich den Fehler, daß es die Kräfte und Anlagen des Menschen überschätzt und deshalb bisher noch nie praktisch durchgeführt werden konnte. Wo nämlich die Hoffnung auf jenseitige Vergeltung fehlte, da zeigte sich allemal eine Denk- und Handlungsweise, die niemand als ein sittlich geordnetes Verhalten bezeichnen kann. Daß dies auch von der Pflichtenlehre des Buddhismus gilt, siehe bei Hardy, Der Buddhismus nach älteren Paliwerken dargestellt, Kap. 4 und 7.

der freien Wirksamkeit, der sonst überall erkennbaren einheitlichen Ordnung entbehren, ein Mangel, der auf den Schöpfer selbst zurückfallen müßte.

Bei der Wichtigkeit der angeregten Frage erscheint es angebracht, eine weitere Wahrheit der Offenbarung zu verwerten, um den Nachweis zu versuchen, daß jedem Menschen wenigstens eine einfache Erkenntnis der Unsterblichkeit und des Einflusses, den das diesseitige Leben auf die Gestaltung des jenseitigen hat, unentbehrlich ist. Hebr. 11, 6. heißt es von jedem, der zu Gott kommen will, und dazu sind ja alle Menschen berufen: „Credere enim oportet accedentem ad Deum, quia est, et inquirentibus se remunerator sit.“ Aus der Erkenntnis, daß Gott denen, die ihn suchen, Belohner ist, folgt notwendig und von selbst, daß er die Bösen bestraft. Mag man auch sagen, der Apostel verstehe unter accedere ad Deum ein solches auf Grund der Offenbarung, wie der erste Halbvers („Sine fide autem impossibile est placere Deo“) zeige, so bleibt die allgemeine Anwendung dieses Ausspruchs auf den Menschen überhaupt, eben wegen der Allgemeinheit der Uroffenbarung und des auf sie gegründeten Berufes, doch berechtigt.

Es fragt sich nun: Ist die Erkenntnis von Gott, dem Belohner des Guten und Bestrafer des Bösen, überhaupt möglich oder wenigstens kräftig genug für das Streben zu Gott ohne die Erwartung eines jenseitigen Lebens mit ausgleichender Vergeltung? So wie die Güter und Freuden des Lebens im gegenwärtigen Zustande sehr oft ohne Rücksicht auf sittliches Verdienst oder Verschulden unter die Menschen verteilt sind, muß man diese Frage mit Nein beantworten; und dieses Nein zu sprechen und zu finden, ist auch ein wenig im Reflektieren geübtes Gemüt imstande. Wer nämlich zwischen gut und bös unterscheidet und eben dadurch eine sittliche Verpflichtung empfindet, der erkennt ein Gut an, das man vor allem anstreben, und eine Gewalt, die man über alles fürchten muß. Auch erkennt er zwischen dem Verhalten dessen, der

dieses Gut vor allem anstrebt und diese Gewalt über alles respektiert, und dem Verhalten desjenigen, der entgegengesetzt handelt, einen tief gehenden und wesentlichen Unterschied. Zu diesem Unterschiede des sittlichen Verhaltens steht aber das Lebensschicksal des Guten und des Bösen nicht im Verhältnisse, indem namentlich der Böse oft genug bis an seinen Tod in Glück und Zufriedenheit dahinlebt. Auch durch die Ruhe des Gewissens, den Frieden des Herzens, die Achtung aller Guten wird der leidende Gerechte nicht immer und nicht ausreichend belohnt,[1]) ebenso wie mancher Frevler weder Verachtung der Menschen noch beunruhigende Gewissensbisse erfährt. Und doch muß jeder Mensch, gemäß der Offenbarung, den festen Glauben haben, daß Gott das Gute belohnt und das Böse bestraft. Soll dieser Glaube also bestehen bleiben, soll er kräftig genug sein, um den Menschen wirksam zum Suchen Gottes anzuspornen, so muß er eine Vergeltung nach dem Tode und somit auch die Unsterblichkeit kennen.

Im Anschluß an das Gesagte erhebt sich die Frage, ob es denn auch jedem Menschen möglich sei, die unbedingt notwendigen Wahrheiten über das jenseitige Leben zu erkennen. Der Glaube an Gott läßt schon aus der Notwendigkeit dieser Erkenntnis auf deren Möglichkeit schließen: je unentbehrlicher ein Mittel zur Erlangung des Heils ist, desto leichter muß es zu gewinnen sein; dafür bürgt Gottes Weisheit und Gerechtigkeit.[2])

Aber auch abgesehen von den theologischen Gründen hat die Vernunfterkenntnis Beweise genug für die Un-

---

[1]) „Si in hac vita tantum in Christo sperantes sumus; miserabiliores sumus omnibus hominibus.“ 1. Cor. 15, 19.

[2]) Hoc autem pertinet ad providentiam divinam, subministrare homini ea auxilia sive naturalia sive supernaturalia, sine quibus ad finem tendere non potest. Quare etiam scriptum est: „Erat lux vera, quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum.“ Kleutgen, instit. theol. I. n. 181.

sterblichkeit des Geistes und löst die Frage also ziemlich leicht via facti. Es läßt sich nicht umgehen, einige dieser Beweise etwas näher anzusehen, damit es sich herausstelle, mit welchen Voraussetzungen man die Eschatologie des Buches Job untersuchen darf und muß.

Dem Menschen ist ein doppeltes Streben von Natur aus eingepflanzt, das Verlangen immer zu leben und das Sehnen nach Glückseligkeit, wodurch er zu der Erkenntnis geführt wird, daß er seinem besseren Teile nach unsterblich ist. Jedes Wesen, so führt der heilige Thomas aus,[1]) hat von Natur aus das Bestreben in seiner Weise zu existieren. Dieses Streben richtet sich in den mit einer Wahrnehmung versehenen Wesen nach ihrer Erkenntnis. Die Sinnesthätigkeit nun erkennt nur unter der Vorstellung von hier und jetzt, von Raum und Zeit, d. h. des Konkreten. Der Verstand aber erfaßt das Sein als ein unbedingtes und jederzeit bestehendes. Daraus folgt, daß jedes verständige Wesen von Natur aus das Verlangen hat immer zu sein. Ein aus der Natur stammendes Verlangen kann aber nicht unbefriedigt bleiben. Denn es ist vom Schöpfer gegeben und besagte, wenn es nicht erfüllt würde, eine Zwecklosigkeit, was nicht angenommen werden kann. Ist aber seine Erfüllung sicher, so besitzt das intellektuelle Wesen ein unbegrenztes Leben.

Dieses Verlangen immer zu leben kann auch beim Menschen nicht unentwickelt bleiben, nicht einmal bei dem rohesten. Jeder Todesfall weckt es auf; jeder Herbst erinnert an das Sterben, jeder Frühling zeigt, wie aus dem Toten wieder Leben ersteht: notwendigerweise reflektiert da der Geist über sein eigenes Leben und Sterben; die Sehnsucht nach unbeschränkter Fortdauer erwacht und verleiht den Vorstellungen auch des ungeübten Denkers Flügel, die seinen Geist schnell genug zu einer seinen Bedürfnissen entsprechenden Gewißheit der Unsterblichkeit tragen.

---

[1]) S. Thom. s. theol. I. q. 75. a. 6.

Ähnlich verhält es sich mit der Sehnsucht nach Glückseligkeit. Dieses Sehnen ist der Seele ebenfalls von Natur aus eigen und so stark, daß es nicht überwunden werden kann. Auch hierbei ist ausgeschlossen, daß ein von Natur aus so starkes und so notwendiges Streben unerfüllt bliebe und seines Zweckes entbehrte. Daraus folgt, daß die Seele thatsächlich für die Glückseligkeit bestimmt ist. Da nun diese in dem irdischen Leben nicht erreicht wird, so folgt notwendig, daß die Seele derselben nach dem Tode teilhaftig werden kann und deshalb ihr Leben behalten muß.[1])

Man pflegt in der wissenschaftlichen Behandlung eschatologischer Wahrheiten das Zeugnis der Geschichte anzurufen, um ex consensu gentium die Allgemeinheit und den objektiven Wert der Unsterblichkeitsidee zu erweisen. Und das mit vollstem Rechte. Denn je tiefer man eindringt in die Kulturgeschichte der Völker, je höher man in die dem Ursprunge der Stämme und Völkerfamilien nahe gelegenen Zeiten hinaufsteigt, desto wertvollere und tröstlichere Erfahrungen macht man, namentlich in bezug auf die Grundwahrheiten der Religion, den Glauben an das Dasein eines persönlichen Gottes und die Unsterblichkeit der menschlichen Seele. Wahr ist es ja immerhin, daß in jeder Religion die Vollendungslehre, weil von den Grundlehren derselben bestimmt, anders ist; allein insoweit sich die eschatologischen Systeme der verschiedenen Religionen der Wahrheit nähern, die immer nur eine sein kann, muß es doch bestimmte Begriffe, wenn auch allgemeinerer Natur, geben, in denen sie übereinstimmen. Die Ermittlungen der vergleichenden Religionswissenschaft weisen bei den verschiedenen Völkern Resul-

---

[1]) Über den Grad der Gewißheit der Unsterblichkeitserkenntnis, die durch diese und die übrigen Beweise erzeugt wird, vgl. Schneider, S. 228 ff. und Edmund Spieß, Entwicklungsgeschichte der Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode auf Grund vergleichender Religionsforschung, Kap. 5. Doch macht letzterer den Materialisten zu weit gehende Zugeständnisse.

tate auf, die, je sicherer man den Kern der Traditionen aus den mannigfaltigen Umhüllungen herausschält, um so deutlicher auf eine gemeinsame Quelle hinweisen und deshalb nur als die unverkennbaren Spuren der dem noch ungetrennten Menschengeschlechte gewordenen Uroffenbarung erklärt werden können.[1]) Bezüglich der eschatologischen Wahrheiten hat man folgende Lehren als Gemeingut der Religionen der Perser, Babylonier, Assyrer, Ägypter und zum teil auch der Inder festgestellt:[2])

1) Alle halten die Unsterblichkeit der Seele in irgend einer Form fest;

2) ebenso den Glauben an ein göttliches Gericht nach dem Tode.

3) Es findet sich die Erwartung eines Himmels und

4) eines Purgatoriums,

5) ebenso der Begriff einer Hölle als des Ortes der Qual für die Bösen.

Die Griechen haben, wie neuerdings mit großer Wahrscheinlichkeit nachgewiesen wird, ihre Lehre von der Seele und deren Fortdauer nach dem Tode sowie den Kern ihres übrigen religiösen Bewußtseins von den oben genannten Kulturvölkern des Morgenlandes geerbt und ihrerseits den Römern überliefert.[3]) Bekannt ist, daß

---

[1]) Vgl. Kraus, Lehrbuch der Kirchengeschichte, 3. Aufl. § 8, 3.

[2]) Vgl. E. L. Fischer, Heidentum und Offenbarung, S. 335 ff.

[3]) Vgl. Vigouroux, Die Bibel und die neueren Entdeckungen in Palästina, in Ägypten und in Assyrien (übers. von Ibach), 3. Bd., 2. Buch, 4. Kap. Man liest dort u. a.: „Der Volksglaube an ein anderes Leben war bei den Hellenen offenbar älter als ihre ersten Weisen, wie dies die Gedichte des Hesiod und Homer darthun; aber die philosophische Form dieses Glaubens steigt nicht über Pherecydes hinauf, von dem Cicero in Übereinstimmung mit allen alten Autoren in seinen tusculanischen Untersuchungen sagt: „Pherecydes Syrus primus dixit animos hominum esse sempiternos.“ Pherecydes lebte im sechsten Jahrhundert v. Chr. Der Tradition zufolge war er der Lehrer des Pythagoras.“

Übrigens reichte im Altertume der Einfluß eines Philosophen nicht so weit, daß eine seiner Lehren Gemeingut seiner Nation hätte

mit der fortschreitenden Sittenverderbnis bei beiden Völkern auch die eschatologischen Ansichten immer mehr sich verdunkelten (vgl. Rom. 1, 28. 31; Act. 17, 32).

Ein weiteres Ergebnis der Forschungen der vergleichenden Religionswissenschaft ist der Nachweis, daß die sogenannten kultur- und geschichtslosen Volksstämme nicht, wie vielfach angenommen wird, die direkten Sprößlinge und Erben einer wild gewachsenen Menschheit, sondern verwilderte Zweige eines edlen Stammes sind, dessen eigentliche Fortsetzung man in den alten Kulturvölkern zu sehen hat.[1]) Bezüglich der hier in betracht kommenden Frage giebt einer dieser Forscher Auskunft über seine Ermittlungen in folgenden Worten: „Doch ist dieser Glaube („an die Unsterblichkeit des Geistes und die Fortdauer eines selbstbewußten, ewigen Lebens des Individuums") keineswegs nur ein specifisch christlicher; er findet sich vielmehr auch in zahlreichen außerchristlichen Religionen der alten wie der neuen Zeit. Er ist in irgend einer Gestalt überhaupt Bestandteil aller Religion, nicht allein der sogenannten geoffenbarten; denn er ist die befriedigende Antwort auf die Lebensfrage: „Was wird aus mir, wenn ich sterbe?" (E. Spieß, Entwicklungsgeschichte, S. 112.)

II. Die Eschatologie des vorexilischen Israel im allgemeinen.

Das Buch Job ist ein Bestandteil des alttestamentlichen Kanons heiliger Schriften. Die durch die Berufung Abrahams eingeleitete, durch das Gesetz des Moses in feste Formen gebrachte und später in innerem Zusammen-

---

werden können. Anderen Ursachen verdankte die Unsterblichkeitsidee die von Cicero (quaest. tusc. l. 1) gerühmte Allgemeinheit: „Uti deos esse natura opinamur, sic permanere animas arbitramur consensu omnium nationum."

[1]) Vgl. Kraus l. c.

hange mit diesem Gesetze weiter entwickelte Offenbarung Gottes ist der Boden, welchem, einer prächtigen Blume vergleichbar, das Buch Job entsprossen ist. Der Held Gottes, dessen Geschichte, Leiden und Kämpfe das Buch darstellt, wird zwar als außerhalb des Rahmens des mosaischen Gesetzes lebend dargestellt; aber der Verfasser des Buches, der ganz ersichtlich seine eigenen Anschauungen und Gefühle in meisterhafter Weise in die Darstellung geflochten hat,[1]) war ein israelitischer Schriftsteller und stand in innigster Beziehung zu anderen alttestamentlichen Schriftstellern, in deren Schule er gegangen ist und deren Gedanken er in sich aufgenommen und gründlich verarbeitet hat.

Es stellt sich also die Notwendigkeit heraus nachzusehen, was man im Volke Israel vor und in der Zeit der Abfassung des Buches Job von den eschatologischen Wahrheiten gewußt und geglaubt hat. Bei dieser dem Hauptgegenstand gegenwärtiger Untersuchung schon nahe kommenden Vorarbeit werden also in erster Linie die heiligen Bücher der vorexilischen Zeit zu berücksichtigen sein; und wenn auch außerhalb dieser Schriften Nachrichten über die hier in betracht kommenden Anschauungen des israelitischen Volkes sich finden, so werden sie nicht unberücksichtigt gelassen werden dürfen.

Hierbei ist aber stets ein Gedanke von principieller Bedeutung festzuhalten. Fern gelegene und dunkle Gegenden sind dem von der Licht- und Lebensfülle des Neuen

---

[1]) „Das Buch selbst aber, welches in die tiefsten Tiefen der menschlichen Seele hineingeht, zeigt durch die künstlerische Komposition, durch die Wucht seiner Sprache, durch die Erörterung der Frage nach allen Seiten hin, daß es nicht etwa ein Spiel der Laune, sondern daß es mit dem Herzblute des Mannes geschrieben ist, der es ersonnen hat. Es ist dieses ganze große Gedicht ein Kind, das erzeugt ist aus seinen zweifelnden Gedanken, geboren aus seiner Phantasie und groß gezogen mit dem Herzblut seiner Schmerzen." A. Merx, Das Gedicht von Hiob, S. VIII. Vgl. Eduard Reuß, Hiob (1888), S. 16.

Bundes umströmten Christen die Lehren, Anschauungen und Gefühle des A. B. Es wird daher gut sein, daß man sich, ehe man in diese dunklere Ferne schaut, zuvor etwas über deren Abstand vom Auge des Beobachters orientiert. Nach der Lehre des heiligen Paulus „hat der A. B. selbst nichts zur Vollendung gebracht, indem er bloß die Hoffnung auf etwas Besseres" (d. h. auf den Erlöser) „einführte, durch welchen wir zu Gott kommen" (Hebr. 7, 19). Das alttestamentliche Gesetz ist demnach wesentlich die Vorbereitung auf den N. B., welche „nur den Schatten der zukünftigen Güter besaß, nicht aber das eigentliche Bild der Dinge" (Hebr. 10, 1). Wenn also der A. B. nur ein Typus des N. B. ist, so folgt von selbst, daß er, dem Begriffe eines Schattenbildes entsprechend, nur gewisse Linien oder Eigentümlichkeiten seines Antitypus darstellt und auch diese nur dunkel, ohne aber selbst von dessen Realität etwas zu besitzen. Diesem nicht nur graduellen, sondern im innersten Wesen sich geltend machenden Unterschiede zwischen dem A. und N. B. entspricht die Verschiedenheit des beiderseitigen Lehrinhaltes. Es ist daher unberechtigt, wenn man, absehend von der Fülle, wenigstens die Klarheit und Bestimmtheit der christlichen Lehren über das Leben nach dem Tode, über ewigen Lohn im Himmel und ewige Strafe in der Hölle, über Auferstehung des Leibes und beseligendes Anschauen Gottes u. dgl. im A. B. suchen will. Wer mit solchen Erwartungen die Eschatologie Israels anschaut, findet sich freilich sehr enttäuscht; und wenn er in dieser Enttäuschung kein Auge mehr hat für die wenigen Linien, mit welchen dort der Schattenriß des jenseitigen Lebens deutlich genug entworfen ist, so besitzt er noch nicht das Recht, wegwerfend oder verzweifelnd den heiligen Schriften der Israeliten die Lehre vom jenseitigen Leben und dessen Beschaffenheit kurzweg abzusprechen.

Letzteres haben nämlich nicht wenige gethan, wie in der Neuzeit, so schon im Altertume; ob einzig aus dem

angegebenen Grunde, mag dahingestellt bleiben. Schon der Gnostiker Marcion und die Manichäer sprachen dem A. T. den Glauben an die Unsterblichkeit ab, wie der heilige Augustinus berichtet.[1]) Dasselbe thaten in der neueren Zeit die Deisten und natürlich die Rationalisten, von Voltaire und Lessing angefangen bis heute, wo die Mehrzahl der akatholischen Exegeten und Kritiker dieser Ansicht huldigt. Indem manche noch weiter gehen, behaupten sie, daß nicht nur der Kanon der heiligen Schrift des A. T. systematisch jede Anspielung auf das künftige Leben und auf die Belohnungen vermeidet, welche nach diesem Leben folgen, sondern daß vielmehr gerade Moses und die ihm folgenden biblischen Autoren die alten Anschauungen der jüdischen Nation über das Fortleben der Seelen nach dem Tode als etwas Heidnisches bekämpfen.[2]) Beweis hierfür soll außer dem „systematischen Vermeiden jeder Anspielung auf das künftige Leben" besonders das Verbot der Nekromantik durch Moses sein, worüber weiteres unten gesagt wird. Nur einseitiges und übertriebenes Streben die heiligen Bücher zu verteidigen, habe die Exegeten Anzeichen für den Glauben der Hebräer an das jenseitige Leben da finden lassen, wo eine „objektive" Auslegung der Worte durchaus keine finden könne. Vielmehr hätten die Hebräer diese Lehre erst ganz spät von anderen Völkern geerbt, sei es nun von den Persern im Exil, sei es von den Griechen in der alexandrinischen Zeit. Außer der Vorstellung von einem trostlosen, starren und schatten-

---

[1]) Augustin. c. adversar. leg. et prophet. II, 6; c. Faust. IV, 1; XXX, 1; c. Adimant. 12.

[2]) Vgl. Derenbourgs Angriffe und Halévys Zugeständnisse in dieser Richtung bei Vigouroux l. c. III. Bd., 2. Buch, 1. Kap. — „Unsterblichkeit der Seele hätte dem Monotheisten" (Verf. d. B. Job) „nach Heidentum geschmeckt". G. Hoffmann, Hiob, S. 14. Es ist zu beachten, daß die Protestanten die sogenannten deuterokanonischen Bücher, welche mit der größten Klarheit über das jenseitige Leben reden, nicht zum Kanon rechnen. Vgl. ferner Wellhausen, Skizzen und Vorarbeiten, 1. Heft (1884), S. 45; Eduard Reuß, Geschichte der heiligen Schriften A. T. (1881), S. 645.

haften Traumzustand der Seelen in der Unterwelt (Scheol), ähnlich dem der Hadesschatten Homers, sei vor dem Exil in Israel über das Jenseits nichts bekannt gewesen. Langes Leben im ungestörten Genusse der Erdengüter sei das höchste Lebensglück des Gerechten gewesen, über das hinaus seine Wünsche nie gingen.[1])

Für die Auseinandersetzung mit diesen gegnerischen Behauptungen ergeben sich aus dem eben bezeichneten Verhältnisse des A. zum N. B. zwei aufklärende Wahrheiten. 1. Das Christentum ist bei dieser Frage viel weniger interessiert, als man gewöhnlich annimmt. „Wenn man selbst mit dem heiligen Thomas von Aquin[2]) sagen müßte, daß der Pentateuch nur Verheißungen für dieses Leben enthält, und daß es erst Christus vorbehalten war, „die Worte des Lebens" zu haben, so wäre dies kein Nachteil für das Christentum. Es wäre dies nur dann der Fall, wenn man beweisen könnte, daß die hebräische Religion, deren Vervollkommnung es ist und auf welche es sich stützt, selbst auf einem Irrtume beruhte: nämlich auf der Leugnung der Unsterblichkeit der Seele. Eine solche Behauptung jedoch würde keinen Augenblick einer ernsten Prüfung Widerstand leisten."[3]) — 2. Die Aus-

---

[1]) Indessen ist A. Kohut, Über die jüdische Angelologie und Dämonologie in ihrer Abhängigkeit vom Parsismus (1866), zu dem Ergebnis gelangt, daß der Parsismus mehr vom Judentume entlehnt habe, als umgekehrt, und daß die Juden gerade in den wichtigsten religiösen Lehren durchaus selbständig ihre Ideen entwickelt haben.

[2]) S. th. 1. 2. q. 91. a. 5; ibid. q. 99. a. 6.

[3]) Th. H. Martin, La vie future (1870), p. 64, bei Vigouroux l. c. S. 143. Die angeregte Sache ist wichtig genug, um auch den heiligen Augustinus darüber zu Worte kommen zu lassen (de serm. Domini in monte l. 1): „Unus Deus per sanctos Prophetas et famulos suos, secundum ordinatissimam distributionem temporum, dedit minora praecepta populo, quem adhuc timore alligari oportebat; et per Filium suum majora populo, quem charitate jam liberari convenerat. Cum antem minora minoribus, majora majoribus dantur, ab eo dantur, qui solus novit congruentem suis temporibus generi humano

sicht auf das künftige Leben hat in Israel bei weitem nicht eine so wichtige Stellung eingenommen, wie im N. B. Das ist wenig auffällig, weil es durchaus dem Standpunkte der noch unerlösten Menschheit entspricht. Der Himmel war verschlossen, das Paradies mit dem Baume des Lebens war dem Menschen versagt, die Fessel der auf dem ganzen Geschlechte lastenden Sünde noch nicht gesprengt; verheißen zwar, aber noch nicht gekommen war der große Sohn des Weibes (Gen. 3, 15.); mit noch nicht zertretenem Haupte konnte die Schlange alle, die starben, gewissermaßen als ihre Beute ansehen. Das alles war dem Israeliten aus der Lektüre und Auslegung seiner heiligen Schriften bekannt, und deshalb erschien ihm der Tod vor allem als eine Folge der Sünde und des göttlichen Fluches, als etwas nicht sein Sollendes, als etwas Un- und Widergöttliches, vor dem alle Schauer ergriff.

Die Eschatologie Altisraels läßt sich nun in folgenden Sätzen zusammenfassen: 1. Der reine und erhabene Gottesbegriff Israels konnte nicht außer Zusammenhang stehen mit dem Glauben an eine einfache Fortdauer des höheren Lebensprincips im Menschen nach dem Tode, deren nähere Gestaltung durchaus der göttlichen Anordnung überlassen blieb. „Unsterblichkeitsidee und Gottesidee existieren in ihrer historischen Erscheinung nebeneinander und miteinander enge verbunden.“ [1])

2. Es wird nirgendwo formell und direkt gelehrt,

---

exhibere medicinam. Nec mirum est, quod dantur praecepta majora propter regnum coelorum, et minora data sunt propter regnum terrenum ab eodem uno Deo, qui fecit coelum et terram.“

[1]) L. Schneider l. c. S. 17:, wo auch folgendes: „Denzinger (Büch. d. relig. Erk. I. p. 115) bemerkt: die Erkenntnis dieser beiden Ideen bildet das Fundament der Religion, da zur Religion zunächst Erkenntnis Gottes und des Verhältnisses der vernünftigen Kreatur zu ihm gehört.“ Vgl. ferner M. Flunk, die Eschatologie Altisraels (Innsbrucker „Theol. Zeitschr.“ 1887, S. 449 ff.).

daß die Seele nach dem Tode fortlebe, über ihre Thaten gerichtet und nach dem Ausgange dieses Gerichtes gut oder schlecht behandelt werde. Die heilige Schrift faßt den gestorbenen Menschen in seinem religiös-sittlichen Verhältnisse zu Gott auf, und von diesem Standpunkte aus gilt ihr der Zustand der Seele nach dem Tode allgemein als Strafzustand.[1])

3. Es finden sich indessen auch in den vorexilischen heiligen Büchern Stellen genug, wo die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele sich als vorhanden bekundet. Hierhin gehören die Ausdrücke bei Sterbenden: „zu den Vätern gehen", „zu seinem Volke versammelt werden", „zu einem (früher Gestorbenen) gehen", mehrmals mit dem Zusatze „im Frieden", und so gebraucht, daß sie unmöglich vom Begrabenwerden verstanden werden können. Als natürliche Folge der Erschaffung beider Bestandteile des Menschen stellt sich die Unsterblichkeit der Seele dar Gen. 1, 26 s.; 2, 7; als greifbare Voraussetzung bei Einführung des Todes durch den Fluch Gottes nach der Sünde Gen. 3, 19 (vgl. unten S. 53. 62). Auch die beständige Erwähnung des Scheol (Unterwelt) als des gemeinsamen Aufenthaltsortes der verstorbenen Seelen, wo alle sich versammeln, läßt auf den Glauben an die Unsterblichkeit schließen.[2])

4. Indem das „Gehen zu den Vätern im Frieden" (Gen. 15, 15) oder das „im Frieden zu den Vätern

---

[1]) Vgl. Leonhard Atzberger, Die christliche Eschatologie in den Stadien ihrer Offenbarung im Alten und Neuen Testamente (1890), n. 16 ff. Zschokke, Theologie der Propheten des Alten Testamentes (1877), S. 596. Der Katholik (Jahrg. 1877, 10.—12. Heft), Die Unsterblichkeitslehre des Alten Testaments (S. 450): „Vergessen wir ja nicht, daß diese bange Unsicherheit in den eschatologischen Fragen, diese Furcht vor dem Tode und seinen Schrecknissen von Gott nicht nur geduldet, sondern gewollt und zu einem kräftigen Erziehungsmittel verwendet wurde, um die Schwere der Sünde recht fühlbar zu machen und die Sehnsucht nach dem Sieger über den Tod zu wecken."

[2]) Vgl. Patrizi, De interpret. Script. s. 1 II. p. 257 ss.

Versammelt- und ins Grab Gebrachtwerden" (4. Reg. 22, 20; 2. Par. 34, 28) als etwas Tröstliches und der Gerechtigkeit oder Buße Gewährtes bei Personen erwähnt wird, die nicht von schweren Leiden heimgesucht und deshalb die Grabesruhe herbeizuwünschen versucht sind, während den Sündern jener Friede versagt bleibt (Num. 23, 10), wird deutlich darauf hingewiesen, daß das Los der Gerechten und Sünder in und nach dem Tode nicht ganz gleich sei. Verschiedene Verheißungen und Drohungen Gottes bezeichnen eine solche Fülle des Lohnes oder der Strafe, daß dem Sinne der Worte Zwang angethan wird, wenn man ihn bloß für dieses Leben gelten lassen will. Hier sind zu erwähnen Gen. 15, 1: „Ich will dein übergroßer Lohn sein." Lev. 18, 5: „Haltet meine Satzungen und Rechte; welcher Mensch sie hält, der wird durch sie leben: so wahr ich der Herr bin." Deut. 32, 22: „Das Feuer meines Zornes ist entzündet und brennt bis in die tiefste Unterwelt." Vgl. Exod. 19, 5. 6; 2. Reg. 7, 14.[1])

5. Es finden sich gewichtige Beweise dafür, daß der Unsterblichkeitsglaube bei den Hebräern von den ältesten Zeiten an Tradition war, ebenso die Vorstellung eines Gerichtes nach dem Tode. Die Hebräer waren durch Abraham die Landsleute der Chaldäer, welche, wie oben erwähnt, ziemlich ausgebildete Kenntnisse vom jenseitigen Leben hatten und ein Gericht nach dem Tode kannten. Man kann nicht umhin anzunehmen, daß Abraham diesen ererbten Glauben seinem Volke hinterlassen habe. Dafür spricht die Sorgfalt, mit der die Patriarchen begraben wurden.[2]) Außerdem lebte das Volk Jahrhunderte hindurch bei den Ägyptern, die, wie die hieroglyphischen Darstellungen beweiseh, sich ebenfalls durch lebhaftere

---

[1]) Vgl. A. Calmet, Dissert. in V. T. (ed. Mansi), tom. II. p. 250 s.

[2]) „Unstreitig ist die Religiösität, mit welcher allenthalben die Leichen behandelt werden, aus derselben Quelle wie die Ahnung der Unsterblichkeit entsprungen und nicht ohne Stärkung für diese." Rotteck, Allg. Gesch., Bd. I, S. 177.

Vorstellungen vom Jenseits auszeichneten und diese durch einen außerordentlichen Totenkult an den Tag legten.[1]) Es ist einfach unmöglich, daß die Israeliten, die doch sonst manche Sitten der Ägypter angenommen hatten, in dieser Beziehung nichts von ihnen gelernt hätten. Im Gesetze des Moses wird ihnen öfters verboten, die Toten zu beschwören und zu befragen (Deut. 18, 10—11 coll. Lev. 19, 31; 20, 6. 27). Wie kann man übersehen, daß diese den Juden untersagte Praxis voraussetzt, der Glaube an die persönliche und selbstbewußte Fortdauer der durch den Tod vom Leibe getrennten Seelen sei damals ein allgemeiner und populärer gewesen? (Vgl. 1 Reg. 28, 8—20; Jes. 8, 19.) Oder ist dieses Ankämpfen des Gesetzgebers gegen den Aberglauben zugleich auch ein Ausrotten des Glaubens gewesen?

6. Wie der Pentateuch die geschichtliche und gesetzliche Grundlage des religiösen Lebens Israels enthält, so stellen die Lehrbücher, besonders aber neben dem Buche Job der Psalter, die subjektive Aneignung dieser Wahrheiten durch den Einzelnen, sowie durch die ganze Volksgemeinde in Betrachtung und Gebet dar.[2]) Zugleich enthält der Psalter wertvolle neue Offenbarungen, durch welche das bis dahin keimartig Gegebene weiter entwickelt, das bisher Verhüllte immer mehr entschleiert wurde. Dies gilt wie von der Messiasidee, so auch von der sich mit dieser immer enger verknüpfenden Unsterblichkeits- und Auferstehungsidee. An manchen Psalmen, wie z. B. Ps. 17 (hebr.):

„Ich aber in Gerechtigkeit werde schauen dein Antlitz,
Werde mich sättigen beim Erwachen an deiner Gestalt,“
(17, 15)

[1]) Über Unsterblichkeitsideen der Chaldäer und Ägypter vgl. Vigouroux, l. c. 3. Bd., S. 104, 4. Kap.

[2]) „Die im Buche Job herrschenden Vorstellungen über das Jenseits sind ganz dieselben, wie in den Psalmen der davidisch-salomonischen Zeit und in den salomonischen Sprüchen.“ Fr. Delitzsch, Das Buch Job (′. Aufl.), S. 16.

kann man deutlich die zwei Grundlagen erkennen, aus denen sich eine vollständige Lehre vom jenseitigen Leben bei den Hebräern entwickelt hat. Einerseits ist es der Kontrast zwischen dem Geschicke der Menschen und ihrem Verdienste, andererseits die schon auf Erden bestehende innige Lebensgemeinschaft des Frommen mit Gott, welche nicht als mit dem Tode abbrechend gedacht werden konnte und in sich schon die Garantie ewiger Dauer haben mußte.[1] Neben der Idee von der allgemeinen Sündhaftigkeit, die in dem Leben im Scheol einen allgemeinen Zustand der Strafe und Trauer erblickt, erscheint also die neue Idee der Erbarmung und Gnade für den Gerechten nach dem Tode, dessen Los nur vorübergehend traurig ist und mit einem seligen Erwachen in die Anschauung Gottes übergeht. Wenn auch diese Vorstellung in den heiligen Liedern neben den vielen sehr traurigen (Ps. 88) nur hie und da blitzartig auftaucht und auch dann nur auf das subjektive Bewußtsein der Gottesfreundschaft sich gründet,[2] so ist sie doch zu klar und zu oft ausgesprochen, um ganz geleugnet werden zu können; Ps. 11, 7; 16, 10—11; 49, 15—16; 73, 24.[3])

Diese Idee der endlichen Befreiung aus dem Scheol konnte aber nur in der Voraussetzung entstehen, daß Gott die Sünde hinwegnehme und eben dadurch auch dem Strafzustande in der Unterwelt ein Ende mache.[4]

---

[1]) „Der religiöse Sinn solcher Wendungen liegt lediglich in der Beziehung des Frommen zu Gott, in dessen Gemeinschaft er Leben und Genüge hat und dem gegenüber nicht Himmel und Erde, nicht Tod und nicht Unsterblichkeit ihn sollicitieren, denn eben Gott ist das Leben der Frommen." Herzogs Real-Encykl. f. prot. Theol. u. Kirche, Art. „Unsterblichkeit". Trotz der Dehnbarkeit der in Betracht kommenden Begriffe der bezüglichen Psalmstellen ist doch diese fides implicita der Auferstehung das Wenigste, was man daraus entnehmen muß.

[2]) Vgl. Delitzsch, l. c. S. 57, 151 f., 226 f.

[3]) Vgl. Atzberger, l. c. n. 44. Katholik (1877), S. 469 ff.

[4]) „Der Tod und der traurige Zustand nach demselben sind eben an sich für jedermann eine Strafe der Sünde, und so lange

So verknüpfte sich die Erwartung eines glücklichen Jenseits eng mit der Hoffnung auf die Erlösung von der Sünde und auf die verheißene rettende Intervention Gottes.

7. Das ist der Punkt, wo sodann die vorexilische und exilische Prophetie anknüpfte, um mit der messianischen Hoffnung auch die eschatologischen Vorstellungen zu vervollkommnen. Aussprüche wie Os. 13, 14: „Aus der Hand des Scheol will ich sie erlösen, vom Tode sie befreien; ich werde dein Verderben sein, Tod, ich werde dein Untergang sein, Scheol;" und Jes. 26, 19: „Deine Toten werden leben, meine Erschlagenen werden auferstehen: wachet auf und jubelt, ihr Staubbewohner, denn Tau des Lichtes ist dein Tau, und Refaim (Scheolbewohner) wird die Erde dem Leben wieder geben;" Gleichnisse wie das von dem öden Totenfelde, welches durch den belebenden Hauch Gottes zu neuem Dasein gerufen wurde (Ezech. 37), mußten zu der bestimmten Lehre von einer „Auferstehung vieler" (Dan. 12, 2) führen, mag nun mit diesen „vielen" eine Auswahl der Gerechten oder eine intensive Bezeichnung der Gesamtheit (wie Rom. 5, 15 im Vergleiche zu V. 12) gemeint sein.

III. Verfasser des Buches Job und Zeit der Abfassung.

Es ist bisher nicht gelungen, die Person des Verfassers oder die Zeit der Abfassung des Buches Job genau oder mit sehr großer Wahrscheinlichkeit zu ermitteln. Weder die alten Erklärer noch die neueren haben es in dieser Frage zu einer nennenswerten Übereinstimmung gebracht. „Es ist kein Jahrhundert der israelitischen Ge-

---

diese allgemeine Strafe nicht aufgehoben ist oder deren Aufhebung infolge göttlicher Erleuchtung nicht im Geiste prophetisch geschaut und geglaubt wird, ebenso lange erscheint der Zustand nach dem Tode ohne Trost und ohne Hoffnung." Atzberger, l. c. S. 43.

schichte, von David und Salomo abwärts bis in die Zeit der Herstellung Jerusalems nach dem babylonischen Exil, welchem man nicht die Ehre erwiesen hätte, das herrenlose Kleinod als Eigentum zuzusprechen." [1]) Dieser Mangel an sicherer Auskunft ist indessen für die vorliegende Untersuchung aus zwei Gründen weniger nachteilig. Einmal hat der Verfasser es meisterhaft verstanden, bei seiner Darstellung von jeder direkten oder indirekten Anführung irgend einer konkreten Lehre der specifisch israelitischen Offenbarung zu abstrahieren, wenn er auch von den Ideen dieser Offenbarung durchdrungen erscheint und einige von ihnen zum künstlerischen Aufbau seines Gedichtes grundlegend verwertet. [2]) Sodann ist der Fortschritt in der Offenbarung von eschatologischen Wahrheiten immerhin kein so großer gewesen, daß es auf das Jahrzehnt oder Jahrhundert der Abfassung genau ankäme. Es dürfte in dieser Hinsicht genügen, nach oben und unten die Zeitgrenzen zu kennen, innerhalb deren das Buch Job entstanden sein muß.

Viele von den alten Exegeten haben Moses oder einen Gelehrten der patriarchischen Zeit für den Verfasser angesehen. Doch ist diese Ansicht jetzt allgemein aufgegeben, weil das Buch ein Kunstwerk ersten Ranges ist und deshalb in die Zeit der höchsten Entwicklung der hebräischen Litteratur gehört. Indem sie diese Zeit unter der Regierung Davids und Salomos fanden (was aber neuerdings sehr bestritten wird), setzten viele und sehr angesehene Ausleger die Abfassung des Gedichtes von Job in die davidisch-salomonische Litteraturperiode. Mehrere von ihnen behaupten geradezu, Salomo selbst sei der Verfasser, weil gerade seine Weisheit ein so tief durchdachtes Kunstwerk zu liefern ganz besonders befähigt war (Gregor Naz., Calmet); während andere einem von den Tempelsängern oder Schriftgelehrten der nämlichen Zeit

---

[1]) Eduard Reuß, Hiob, S. 16.
[2]) Vgl. Delitzsch, l. c. S. 14.

das Werk zuschreiben (Welte, Delitzsch, Zschokke, Knabenbauer): diese letztere Ansicht dürfte die stichhaltigsten Gründe für sich haben, indem die innere Verwandtschaft des Buches Job mit vielen Psalmen der salomonischen Sängerschule wohl die zuverlässigsten Anhaltspunkte bietet. Die schon eine längere Entwicklung theologischer Reflexion und poetischer Arbeit voraussetzende Auffassung des Buches Job, sowie die Tiefe und großartige Schilderung des Schmerzes und der Trauer, die im Buche zum Ausdrucke gelangen, haben indessen neuerdings die meisten Erklärer bestimmt, die Veranlassung des Buches in einer der späteren Unglücksperioden der israelitischen Nation zu suchen und den Verfasser das Unglück und die Hoffnung seines Volkes zum Ausdrucke bringen zu lassen (Ewald, Hirzel, Renan). So hat man namentlich die Zeit nach dem Untergang des nördlichen Reiches Israel (c. 700 v. Chr.) als Entstehungszeit des Buches und einen Ephraimiten als Verfasser angenommen (Hitzig, Reuß). Wieder andere verglichen die Gedanken des Buches und einzelne Ausdrücke mit verwandten Redewendungen prophetischer Schriften des alttestamentlichen Kanons und glaubten hieraus Sicheres über die Abfassung des Buches Job zu ermitteln. So entstand die Ansicht, das Buch müsse jedenfalls vor Ezechiel (c. 595) oder Jeremias (c. 620) geschrieben sein (Dillmann), wohingegen andere (z. B. G. Hoffmann) wegen gewisser aramäischen Formen des Ausdrucks eine Zeit annehmen, wo die Häufung derartiger Formen allen gewohnt war, also die Perserzeit um das Jahr 500 v. Chr.

Wie sehr die Meinungen auch voneinander abweichen bezüglich der Abfassung des Buches, so stimmen sie doch darin überein, daß es eines der besten Erzeugnisse der hebräischen, ja der gesamten Weltlitteratur ist, ein in sich geschlossenes und abgerundetes religiös-poetisches Meisterwerk, und der Verfasser ein Meister nicht nur in der Dichtkunst, sondern auch in der Theologie. „Wirklich in Frische und Kraft dichterischer Anschauung und Empfindung, in Reichtum und Pracht der Bilder, in unerschöpf-

licher Fülle der Gedanken, in Feinheit der psychologischen Auffassung und der Naturbeobachtung, in der Malerei der mannigfaltigsten Vorgänge der Natur oder Menschenwelt, in Fähigkeit dieselbe Sache in immer neuem Kleide vorzuführen, in der Kunst, je nach den verschiedenen Stimmungen der Redenden Ton und Farbe zu wechseln, der Wehmut und Klage, dem Zorn und der Leidenschaft, dem Hohn und der Bitterkeit, dem Sehnen und Hoffen, der Ruhe und Befriedigung auf gleiche Weise gerecht zu werden, ganz besonders auch die Majestät, Würde, Kraft und Klarheit des redenden Gottes treffend zu zeichnen, endlich in Herrschaft über die Sprache, in Schönheit, Wucht und Gedrungenheit des Ausdrucks stellt er sich als Dichter den besten Mustern aller Zeiten ebenbürtig zur Seite. Bis in die Einzelheiten hinaus ist sein Werk künstlerisch vollendet. Jede der vielen Reden des Buches ist ein Meisterwerk für sich und voll feiner Beziehungen auf die andere." [1])

---

[1]) A. Dillmann, Hiob (1891), S. XXIII.

B. Die Eschatologie des Buches Job im allgemeinen.

I. Stand der Frage.

Es wird sich als notwendig herausstellen, zuvörderst einen Blick auf die Ansichten der Autoren über den eschatologischen Inhalt des Buches Job zu werfen, wenn auch oben schon einige Auskunft über verneinende Stimmen gegeben ist. Beim ersten Anblicke nun ist es immerhin auffällig, wie sehr die Meinungen über den Inhalt der 42 Kapitel im allgemeinen und seiner verhältnismäßig wenigen eschatologisch klingenden Aussprüche im besonderen verschieden sind. Diese Erscheinung hört aber beinahe auf zu überraschen, wenn man die Vertreter der verschiedenen Ansichten gruppiert. Es finden sich dann im ganzen drei Gruppen. Die katholischen Ausleger, denen sich übrigens auch protestantische anschlossen,[1]) sind der Ansicht, daß Job die Lehren von der Unsterb-

---

[1]) Z. B. Delitzsch, l. c. S. 226 f.; wenn er auch den Job nur seine eigene, nicht die allgemeine Auferstehung hoffen läßt. Überhaupt zeigt sich die Unterscheidung der Geister am auffallendsten in der Erklärung der berühmten Stelle Job 19, 25—27. Indem hier die verschiedenen Ansichten klassenweise aufgeführt werden, darf weiter unten bei der exegetischen und dogmatischen Bearbeitung der in betracht kommenden Stellen von einer nochmaligen Aufzählung der Autoren abgesehen werden.

lichkeit und von der Auferstehung des Leibes kennt und ausspricht. Für diese Auslegung treten vor allen die Väter in der Mehrzahl ein: Klemens Romanus (1. Cor. c. 26); Origenes (in Matth. 22, 23); Cyrillus von Jerusalem (Catech. 18, 14—20); Epiphanius (in Anchor. 89—103); Ambrosius (in Ps. 118 n. 18); Hieronymus (ep. 53 etc.); Rufinus (de expos. Symb.); Augustinus (de civit. Dei 20, 29). Ihnen schließen sich durchweg die Exegeten des Mittelalters und die allermeisten katholischen Ausleger der neueren Zeit an, wozu allerdings die Vulgata ein gut Teil beigetragen hat, in welcher die Auferstehung viel klarer ausgesprochen wird als im Urtexte oder in einer der übrigen Übersetzungen. Es ist eigentümlich, daß bei dieser präponderierenden Ansicht der Väter einige griechische Väter, nämlich Chrysostomus, Didymus von Alexandrien und Johannes von Damaskus, der entgegengesetzten Meinung sind, Job kenne die Auferstehung nicht. Indessen mag dies wohl durch die von ihnen benützte LXX gekommen sein, auf Grund deren sie die 19, 25 ff. gehoffte Auferstehung des Leibes allegorisch von der Aufhebung des Leidens und der Wiederherstellung des kranken Leibes verstanden (wie auch die jüdischen Exegeten des Mittelalters zum größten teil).

Andere kamen in der Auffindung eschatologischer Wahrheiten im Buche Job nicht so weit, indem sie „zwar keine leibliche Wiederherstellung vom Tode, also keine Auferstehungshoffnung, sondern bloß eine Unsterblichkeitshoffnung, ein jenseitiges Schauen Gottes in geistig verklärtem Zustande finden“:[1]) so u. a. J. König, Ewald, Schlottmann, und im wesentlichen auch Dillmann, ferner Hupfeld, Zöckler &c.

Anknüpfend an die eben erwähnte Auffassung der Stelle 19, 25—27 von der Wiederherstellung des Leibes vor dem Tode findet die rationalistische Auslegung der

---

[1]) Zschokke, das Buch Job, S. 129. Vgl. auch Atzberger, l. c. n. 47.

neueren Zeit im Buche Job nicht nur nichts Positives über das Leben nach dem Tode, sondern sie läßt den sich in Klagen ergehenden Job jenes Leben geradezu ausschließen oder doch so abschwächen, daß nur mehr das „pulvis et umbra sumus“ des Horaz übrig bleibt. Weniger ist es eine dem genuinen Litteralsinn der Worte treu anhängende Interpretation, die zu dieser Auffassung geführt hat, als vielmehr das kritische Zurechtstutzen des Textes und ganz besonders die sehr freie und individueller Neigung dienende Zurechtlegung der durch das Buch hindurch ziehenden Gedankenfolge: Beweise hierfür werden sich genug im weiteren Verfolge der Untersuchung finden. In dieser Richtung bewegen sich die Auslegungen von Grotius und Clericus im siebzehnten Jahrhundert und in der Folgezeit die meisten akatholischen (Eichhorn, Stickel, Hirzel, Renan, Baumgarten, A. Merx, E. Reuß, G. Hoffmann u. a.).

Eine Auseinandersetzung mit den Vertretern dieser letzten Ansicht wird nicht ganz zu vermeiden sein, ebensowenig auch ein Blick auf die Wege, die sie gehen. Vigouroux[1]) berichtet von Derenbourg, dem entschiedenen Leugner des Unsterblichkeitsglaubens bei den alten Hebräern, folgende Behauptung: „Zur Unterstützung dieser (seiner) These kann man gleich das ganze Buch Job citieren. Wenn der Gedanke an das künftige Leben und seine Belohnungen, welche den Gerechten verheißen sind, sich auch nur einen Augenblick dem Geiste dieses frommen, aber grausam geprüften Mannes vorgestellt hätte, wie könnte man dann die bitteren und verzweifelten Klagen erklären, welche ihm seine Leiden ausgepreßt haben.“ Ähnlich Hoffmann (Hiob, S. 14): „Vertiefung des

---

[1]) Die Bibel und die neueren Entdeckungen, 3. Bd., S. 150 f. Daselbst auch die Ansicht Renans: „Wie könnte man bei dem unglücklichen Job .... Glauben an das jenseitige Leben annehmen, da kein Wort der Hoffnung aus seinem Munde hervorgeht, mit dem er an die göttliche Barmherzigkeit und Billigkeit in einer besseren Welt appellierte?“

Schuldbewußtseins ins Unergründliche ist erst ein Gegentrieb der Verewigung persönlichen Daseins. Hätte er (der Verfasser) die Hoffnung einer Rechtfertigung der Seele mit ihrem Bewußtsein nach dem Tode auch nur an einem Zipfel erfaßt, wie dürfte man ihm so geringe Kraft weiter zu denken und so wirre Fahrlässigkeit selbander zutrauen, als die Annahme erfordert, daß er jene Hoffnung zwar wie einen rasch erlöschenden Gedankenblitz seinem Helden in den Muud gelegt, aber nicht gemerkt habe, daß dieser Ausweg Not und Zweck seines ganzen Buches überflüssig macht?" Hier ist also die Rücksicht auf „Not und Zweck" des Buches, auf die Entwicklung der im Buche dargestellten Handlung, bei dem Urteil über dessen Eschatologie ausschlaggebend. Ein etwas verschiedener Gesichtspunkt war für andere maßgebend, z. B. Reuß (Hiob, S. 20 f.): „Man beruft sich auf Kap. 19, 21 ff. . . . Aber abgesehen von dem wahren Sinne dieser Stelle fragen wir, warum ist denn am Ende von dieser Hoffnung gar nicht die Rede? Die Freunde wissen nichts davon, Jahwe selbst schweigt darüber . . . Warum schließt denn damit nicht sofort die Verhandlung oder knüpft sich wenigstens an diese plötzlich eröffnete Perspektive? Warum geht das Gespräch fort ohne die geringste Rücksicht auf dieselbe. Die allerletzte Zeile des Buches kann allein schon genügen zum Beweise, wie weit der Verfasser entfernt war, von dieser Seite einen Strahl in das Dunkel der menschlichen Schicksale fallen zu lassen. „Hiob," sagt er, „lebte danach noch hundertundvierzig Jahre und starb alt und lebenssatt." Hundertvierzig Jahre zu denen, die er im Beginne der Erzählung schon hatte, das geht doch geflissentlich weit über das höchste Lebensziel der Zeitgenossen des Verfassers hinaus, und drückt sonnenklar den Gedanken aus, die höchste Summe des einem Menschen erreichbaren Glückes ward Hiob zu teil; er genoß das Mögliche und konnte damit zufrieden sein."

Man sollte nun meinen, es bedürfe also bloß der

Eliminierung der tröstlichen Aussichten auf das Jenseits, um sofort das Gedicht als ein logisch festgefügtes, von Schwierigkeiten freies Gedanken- und Vorstellungssystem erscheinen zu lassen. Doch nein. A. Merx (Das Gedicht von Hiob, 1871, S. XXXI) muß gestehen: „Fragen wir nun: Was hat der Dichter erreicht? Er hat seinem und unserem Bedürfnisse nach poetischer Gerechtigkeit" (durch die Restitution am Ende) „genuggethan, aber diese Genugthuung ist nur die in der Kunst. In seinem Gedichte ist alles gerundet und geschlossen, aber das Gedicht ist nicht das Leben, für das Leben hat er die angeregte Frage nicht gelöst, die Geister, die er wach gerufen, nicht gebannt."

Die Vertreter dieser rationalistischen Auslegungsmethode mußten etwas ausführlicher gehört werden, damit es klar werde, welche Punkte sie als die schwachen Stellen der für eine befriedigende Eschatologie lautenden traditionellen Auslegung ansieht und geeignet erachtet zum Angriffspunkt für ihre negative Arbeit. Es ergiebt sich dadurch die Notwendigkeit, zuvor Umschau zu halten nach dem Gedankengange und der inneren Anlage des Buches Job, nach der am nächsten liegenden Tendenz des Gedichtes und der sich daraus ergebenden Bedeutung der einzelnen Teile oder Reden. Erst wenn dieses geschehen, ist der nötige Rückhalt für die Auslegung und Verwertung einzelner eschatologischen Stellen gewonnen und gesichert.[1])

---

[1]) „Nexum, quo sermones ac sermonum partes simul colligantur, totiusque disceptationis seriem minuatim persequi atque oculis legentium proponere, ratio quaestionis, quam de aliquot solum hujus libri versiculis habituri sumus, minime sinit, tametsi non parum ea re juvaremur, ut sensus horum versiculorum validius mentem atque animum perculleret, veritasque interpretationis manifestior eluceret." Patrizi, De interpret. Script. s. l. II. q. 10. art. 1.

II. Plan und Gedankengang des Buches Job.

Es bedarf zunächst einer Vorbemerkung, um die Tendenz der folgenden Ausführungen zu kennzeichnen. Es muß zugegeben werden, daß ein so hervorragendes Kunstwerk wie das Buch Job eine einheitliche Idee darstellt. Dieser obersten Idee müssen alle Teile des Ganzen in bezug auf Inhalt und Stellung dienstbar sein. Bei der allegorischen und mystischen Erklärung des Buches hat man eine doppelte Idee des Ganzen, eine höhere und eine niedere: jene ist die Person, das Ereignis oder die Wahrheit, welche der Schriftsteller bezw. Inspirator in Realisierung seines letzten Zweckes darstellen und versinnbildlichen will; diese dagegen ist jener untergeordnet und in dieser Abhängigkeit in die Darstellung eingekleidet und sozusagen mit Fleisch und Blut umgeben, so daß sie einerseits das Gedicht belebend und beherrschend in der Gestaltung des Ganzen und der Teile erschaut wird und andererseits als Bild oder Symbol eine höhere Vorstellung vermittelt und durchschauen läßt. Bei der großen Mannigfaltigkeit der in bezug auf die Idee des Buches Job zu tage tretenden Ansichten[1]) wird es für das hier vorliegende Bedürfnis genügen, die im Buche zunächst und konkret ins Auge fallende Tendenz zu ermitteln, ohne den Dichter über seinen letzten und höchsten Zweck zu befragen. Dadurch wird die Möglichkeit geschaffen zu erfahren, welche Bestimmung die einzelnen Reden und Ausdrücke des Buches haben, und wie weit das Vorhandensein oder Fehlen eschatologischer Kenntnisse durch den Gedankengang erfordert wird. Zu diesem Zwecke also werden einige am meisten hervorstechende Momente aus der reichen Gedankensammlung des Gedichtes auszuwählen sein, durch

---

[1]) Sie sind kurz und klar aufgezählt bei Zschokke, Das Buch Job, Einleitung § 2; Dillmann l. c. Einleitung 4, S. XI—XVI. Vgl. E. Reuß, Hiob, p. 18 s.

welche der Gesamtplan am ehesten fixiert werden kann. Da ist es vor allem wichtig zu wissen, wie sich Prolog (Kap. 1 u. 2) uud Epilog (42, 7 ff.) zum Gedichte verhalten.

1. Für diese Frage ist es von entscheidender Wichtigkeit, ob man die Erzählung des Prologs und Epilogs als wesentliche Teile der künstlerischen Entwicklung des Hauptgedankens anzusehen habe. Für die verneinende Ansicht sprechen wichtige Gründe:

Abgesehen von der prosaischen Form beider Teile, welche anzudeuten scheint, daß sie, im wesentlichen der historischen Tradition Israels entnommen, nicht unmittelbar in die künstlerische Entwicklung der Hauptidee hineingezogen sind: erhebt der Prolog sich seiner ganzen Anlage nach in der Beurteilung des Leidens und des Leidenden zu einer Höhe der Anschauung, welche in der ganzen folgenden poetischen Darstellung nicht mehr erreicht wird, und dies deshalb, weil der Prolog „im Himmel spielt und in die geheimsten Ratschlüsse der göttlichen Vorsehung schauen läßt.“ Hätte daher der Prolog direkten Anteil an der eigentlichen Lösung des Problems, wie es sich der Dichter als Vorwurf seines Werkes vorgestellt hat, so wäre gleich im Anfange mit ein paar Strichen die Hauptfrage des Buches mit einer Klarheit und Sicherheit gelöst, daß die ganze folgende Verwicklung und Entwicklung des Hauptgedankens im Vergleiche zu der anfangs gegebenen Auskunft größtentheils resultatlos verliefe. Denn in diesem Falle wäre der Prolog den Dialogen koordiniert, und diese müßten wie jener hauptsächlich dazu dienen um zu illustrieren, daß des Gerechten, oder wenigstens Jobs Leiden Prüfung Gottes sei. Allein von der Lösung dieser Aufgabe bleiben die Zwiegespräche weit entferut, selbst noch am Schlusse der Dichtung. Somit wären sie in der Hauptsache resultatlos, würden ihren Zweck verfehlen. Diese Folgerung aber steht im Widerspruche mit dem ganzen Charakter des Buches als eines vollendeten Kunstwerkes; sie muß daher unberechtigt sein:

dann ist aber auch ihre Voraussetzung unhaltbar, daß nämlich der Prolog direkt an der Lösung des Problems beteiligt sei.

Außerdem würde bei jener Annahme das Interesse des Lesers an der Hauptfrage des Buches im voraus vom Prologe so sehr absorbiert, daß er gegen die folgende Entwicklung des Hauptgedankens abgestumpft sein müßte. Dem Leser wäre die Antwort auf die Frage, um die sich alles dreht, schon längst bekannt, während die in der Dichtung auftretenden Personen sich immer noch in heftigem Streite um deren Lösung abmühen. Sein ganzes Interesse würde in dem mitleidigen Gefühle gipfeln, daß die Redenden eigentlich zu bedauern seien, weil sie nicht wissen und nicht finden können, was er, der Leser, durch die Gefälligkeit des Dichters schon längst weiß. Dem gegenüber braucht aber kaum hervorgehoben zu werden, daß trotzdem etwas in der Dichtung liegt, das bis zu allerletzt unsern Geist in größter Spannung erhält und sein Interesse immer mehr fesselt, und zwar etwas, was im Prologe nur einleitend dargestellt und erst in den poetischen Stücken voll entwickelt wird, wie weiter unten gezeigt wird. Also kann das, was der Prolog nicht vorbereitend, sondern abschließend enthält, nicht ein Teil der Lösung des Problems sein.

Endlich ist zu bemerken, daß Prolog und Epilog durchaus den Charakter des Außerordentlichen und Individuellen haben. Nur von Job wird berichtet, daß er vollkommen gerecht und sein Leiden nichts als Prüfung Gottes sei; nur auf ihn läßt sich das Ergebnis des Epilogs anwenden, daß das Leiden zu vermehrtem Erdenglücke führe: zehn Fälle gegen einen beweisen im Leben der Menschen das Gegenteil, daß der Gerechte bis zu seinem Tode im Leiden verbleibt, gleichwie er bezüglich des Ursprungs seines Leidens lediglich auf das Zeugnis seines Gewissens angewiesen ist, und dieses lautet meist anders als das Zeugnis Gottes über Job. Wenn also die Lösung des Problems neben oder vor den Dialogen

von dem Prologe oder Epiloge zu erfragen wäre, so trüge sie den Charakter des Individuellen und Ungewöhnlichen und müßte eine Anwendbarkeit auf eine Allgemeinheit von Leidensfällen ausschließen. Eine solche allgemeine Anwendbarkeit aber kömmt dem Buche Job zu (vgl. Tob. 2, 12): es ist das Trostbuch der leidenden Menschheit. Also kann der Grundgedanke des Buches, den der inspirierte Dichter im Job durch Vorführung von einem Stück Menschenleben seinen Zeitgenossen und den Späteren einprägen wollte, in dem Prologe und Epiloge nicht den eigentlichen Abschluß, ja nicht einmal einen wesentlichen Ausdruck finden.[1]) Wenn aber das nicht sein kann, so ist die Tendenz und der Hauptgedanke hauptsächlich, wenn nicht ausschließlich, aus den Dialogen zu ermitteln.

Es fragt sich nun, welche Bedeutung die genannten Teile haben. Der Prolog enthält die Exposition zu den folgenden Reden. „Die Exposition giebt gleichsam den Zettel des Gewebes: hier lernt man zuerst die Personen kennen, die handeln sollen, namentlich die Hauptperson; man erfährt die obwaltenden Umstände, die Pläne und Wünsche und Besorgnisse der Handelnden: kurz, Grund und Boden der Dichtung werden gelegt und gezeigt.“ Wackernagel, Poetik, Rhetorik und Stilistik, 2. Aufl. S. 248. „Es dürfte sich empfehlen, in der Erzählung des Prologs nur die schärfste Präcisierung des Problems, nämlich schwerstes Leiden trotz höchster, von Gott selbst anerkannter Gerechtigkeit zu suchen; in der des Epilogs aber die in der irdischen Wirklichkeit oft vermißte, auf

[1]) „Der inspirierte Verfasser behandelt obendrein den Inhalt des Prologs als Nebensache in kurzer prosaischer Form.“ Gietmann, Parzival, Faust, Job . . . S. 571. Bezüglich des Epilogs: „Der Ausgang der Geschichte Jobs, äußerlich angesehen, ist gar nicht die eigentliche Antwort auf die große Frage des Buches.“ Delitzsch, S. 3. Wäre die Frage, weshalb der Gerechte leidet, die Hauptfrage, so enthielten Prolog und Epilog die eigentliche Antwort.

dem idealen Gebiete der Kunst aber erforderte schließliche Ausgleichung zwischen Verdienst und Glück." Bickell, Job, Dialog über das Leiden des Gerechten, S. XI. (Vgl. E. Reuß l. c. S. 23.)

2. Das Gedicht von Job ist kein rein didaktisches in dem Sinne, daß Bereicherung der menschlichen Erkenntnis sein nächster und eigentlicher Zweck wäre. Die Belehrung soll damit nicht ausgeschlossen, auch nicht als ein zufälliger Erfolg, sondern immerhin als mit beabsichtigter Zweck von untergeordneter Bedeutung[1]) in der poetischen Produktion und Reproduktion hingestellt werden.

3. Das Gedicht ist wesentlich paränetisch, d. h. es will zunächst auf das Gemüt wirken und in demselben Affekte religiöser Natur erregen, um in dem Leidenden die zum Ertragen des Leidens erforderliche Gemütsverfassung zu erzeugen. Nicht der Verstand, sondern das Gemüt, das Herz bildet den Mittel- und Brennpunkt der ganzen poetischen Produktion; dieses vorzüglich erscheint im Dichter bewegt (vgl. oben S. 12 Anmerk.) und soll bei der Reproduktion im Geiste des Lesers oder Hörers wieder angeregt werden.[2])

Eine kurze Beweisführung für diese Sätze wird nicht zu umgehen sein. Zunächst ergiebt sich aus der Lektüre des Buches, daß thatsächlich große Partien des Gedichtes für die Erweiterung der Erkenntnis ganz unfruchtbar sind. Wenn überhaupt Belehrung im Buche gegeben werden soll, dann ist es sicherlich über die Frage nach Grund und Zweck des Leidens beim Gerechten. Aber

---

[1]) „Viel häufiger freilich wird zu ausschließlich das Augenmerk auf das gerichtet, was in den Reden zur theoretischen Lösung des vorliegenden Rätsels beigebracht ist." Dillmann, S. XIV.

[2]) „Er (der Verfasser) giebt uns nicht eine kalte philosophische Betrachtung, sondern Empfindungen, die aus einem warmen Herzen kommen. Er wendet sich nicht an unsern Verstand, sondern an unser Gemüt. Er kleidet seine Weisheit in ein Buch von so eigentümlicher Art ein, daß sich schwerlich in irgend einer Litteratur etwas ganz Ähnliches finden ließe." Reuß, S. 5.

gerade diese Frage ist schon oben als Hauptfrage zurückgewiesen, da sie zumeist im Prologe und Epiloge ihre eigentliche Beantwortung findet: daß das Leiden des Gerechten eine Prüfung ist, die ihn zu größerem Glücke führt. Auch kömmt sie im Verlaufe der Kapitel 6—31 nicht über die von Eliphas Kap. 4 und 5 gegebene Auskunft hinaus. Selbst der Lehrinhalt der Elihureden ist, wenn auch kurz, schon 5, 17 vorgebracht. Es kommen zudem so viele Wiederholungen gerade in bezug auf Lehren und Theorien vor, besonders in den Reden der drei Freunde. Es werden Behauptungen gegen Behauptungen gestellt, ohne Beweis, und wenn ein Beweis versucht wird, so ist es meistens eine Citation irdischer oder überirdischer Autoritäten. Gewöhnlich aber werden bloß Wahrnehmungen der subjektiven Erfahrung ohne Spekulation angeführt.[1]) Alles dieses ist ein sicherer Beweis, daß es dem Dichter nicht in erster Linie um Belehrung zu thun war: sonst hätte er die Mittel zu seinem Zwecke nicht glücklich gewählt.

Ferner stelle man sich die jammervolle Gestalt der Hauptperson vor, wie diese selbst sich beschreibt:

„Mein Fleisch bedeckt sich mit Gewürm und dürrer Kruste,
Die Haut wird rissig und zerfließt in Eiter“ (7, 5).

„Haut und Fleisch klebt am Gebeine mir,
Kaum noch Haut auf meinen Zähnen hab' ich“ (19, 20).

---

[1]) „Die Reden sind voll Wiederholungen. Es ist immer dasselbe Lied: Gott straft den Frevler, das Unglück ist die Folge der Schuld; sagen die Freunde . . . Auf der anderen Seite kömmt auch Hiob immer und immer wieder darauf zurück, daß er sich keiner Schuld bewußt sei, wodurch er ein so schweres Leiden verdient hätte . . . Kurz die Verhandlung zwischen den vier Teilnehmern am Gespräch kömmt nicht vom Fleck, und manchem Leser dürfte davon ein erkältender Eindruck bleiben.“ Reuß, l. c. S. 14. „D'un bout à l'autre du poême la question ne fait pas un seul pas.“ Renan, Le livre de Job, p. LXV.

„Rot vom Weinen ist mein Angesicht,
Auf meinen Wimpern lagert Todesschatten" (16, 16).

„Denk' ich: mein Lager wird mich trösten,
Mein Bett den Jammer tragen helfen;
So schreckst du mich durch Träume
Und ängstigst mich durch Nachtgesichte" (7, 13 f.).

Ist eine so situierte Person ein gut gerüsteter Disputator zum Ermitteln und Ergründen unbekannter Wahrheiten? Es wäre ein Mißgriff, eine solche Person zum Hauptträger der Handlung und Reden zu machen, wenn der Dichter seine Hauptabsicht auf etwas anderes als auf Erregung von Affekten, von Mitleid, Furcht und Trauer gerichtet hätte.

Dazu kömmt — was zur Beurteilung der einen oder anderen Klage wohl im Auge zu behalten ist, — daß die Seele Jobs im Laufe des Dialogs von immer heftigeren Stürmen erschüttert wird; daß die drei Freunde keinen Trost, sondern neue Peinen bringen; daß sich in den wehmütigen und ausgedehnten Klagen Jobs eine besorgniserregende Versuchung des Leidenden zu Ungerechtigkeiten gegen Gott ausspricht; daß er immer näher an den Rand der Verzweiflung oder Sünde gedrängt wird. Wozu dies? Doch nur dazu, um das Gemüt des Zuschauers zu fesseln und ihm die innigste Teilnahme, das größte Mitleid, die gespannteste Furcht zu entlocken.

Gewiß wird auch im Gedichte nach Wahrheit geforscht, und dieses Forschen verläuft nicht ohne anerkennenswerte Resultate: aber dies geschieht nur in untergeordneter Weise und in Hinsicht auf die Erregung und Regelung der Affekte. Der Dichter läßt die Freunde Lehren vortragen über die eine und andere Ursache des Leidens, besonders über den Strafcharakter desselben, um immer wieder in Job die Vorstellung zu erregen, daß er von Gott nicht nach der Norm der Gerechtigkeit, sondern wie ein Feind behandelt werde. Das Unschulds-

bewußtsein Jobs reagiert hingegen in der Form einer Erörterung über die Erfahrung, daß das Leiden gut und bös ohne Unterschied treffe. Elihu bringt noch die meisten auf wirkliche Belehrung hinzielenden Gedanken vor: aber auch schließlich nur in der Form und Absicht, um durch das in den Verstand Jobs fallende Licht dieser Erkenntnis in seine stürmischen Gefühle Ordnung zu bringen. Auch die mit Majestät gegebenen Reden Jahwes, die so sehr durch glänzende Bilder anregen, richten sich eigentlich ihrer ganzen Veranlagung nach an das Gemüt Jobs, um ihn zur Demut, zur Reue, zum Vertrauen zu bewegen.

4. Ein vollständiges, allseitig begründetes Lehrsystem auch nur über einen einzigen Gegenstand des religiösen Lebens zu geben, lag nicht in der Absicht des Dichters; ein solches von seinem Buche zu verlangen ist der Leser daher auch nicht berechtigt. Maßgebend für die Beurteilung über die Notwendigkeit gewisser Lehren des Gedichtes (z. B. über die Ursachen des Leidens, über die göttliche Vorsehung, über die Unsterblichkeit und die jenseitige Vergeltung) ist daher lediglich die diesen Lehren innewohnende Kraft auf den Gemütszustand des Helden zu wirken bei der künstlerischen Produktion und auf das Gemüt des Lesers bei der Reproduktion. Je nach der vom Dichter zunächst in seinem Helden und dann auch im Leser beabsichtigten Gemütsstimmung erscheint also die Erwähnung und Verwertung einer religiösen Lehre mehr oder weniger notwendig, näher oder ferner liegend.

Das Gesagte ergiebt sich aus dem Vorhergehenden und wird durch das Folgende im engsten Anschluß an den Gedankengang des Gedichtes bestätigt. Es fragt sich nun, welche Gemütsstimmung der Dichter in Job nach und nach hervorrufen wollte, damit ein Maßstab gewonnen werde zur Beurteilung, ob die ausgiebige und öftere Erwähnung der jenseitigen Vergeltung so dringend notwendig war. Ist alles Leiden derart beschaffen,

daß der im Gemüte des Leidenden hervorgerufenen Trauer am wirksamsten durch den Gedanken an die ewige Vergeltung abgeholfen werden kann? Auch z. B. wenn an den Grundlagen der Verbindung mit Gott gerüttelt wird?

5. Der Hauptinhalt der poetischen Darstellung des Buches Job ist eine sich tragisch verwickelnde Handlung im Innern Jobs.

Die Verwicklung beginnt mit Kap. 3. Es fällt sehr auf, daß Job auf einmal im heftigsten Ausdrucke des Schmerzes den Tag seiner Geburt verflucht, nachdem er doch vorher in demselben Unglücke die herrlichen Bekennerworte gesprochen: „Das Glück nehmen wir von Gott, und das Unglück sollten wir nicht nehmen?" (2, 10.) Da drängt sich die Frage auf: Was ist denn inzwischen geschehen? Sind denn nicht Freunde, erfahrene Männer, zum Troste des Unglücklichen herbeigeeilt? Woher denn, statt Befestigung in der bisherigen Seelenruhe und Seelenstärke, auf einmal diese Leidenschaftlichkeit und Verzagtheit? Der beginnende Dialog giebt Aufschluß. Die drei Freunde nämlich entlarven sich immer mehr als gefühllose Peiniger, die den Job immer mehr betrüben, als falsche Richter, als unbewußte, aber doch recht thätige Vertreter der Sache Satans.[1]) Ihr Auftreten bezeichnet den letzten und gefährlichsten Giftpfeil, den Satan auf Job richtet, um diesen dahin zu bringen, daß er „Gott offen den Abschied gebe" (1, 11; 2, 5). Eine dreifache Steigerung seines Leidens muß Job durch seine Freunde erfahren.

a. Er hatte Liebe, Teilnahme, Trost erwartet; dafür wird ihm zuerst ein sehr langes und zweideutiges Schweigen, dann Kälte und Tadel, zuletzt Drohung zu teil. Das mußte um so bitterer wirken, da alle anderen den Unglücklichen verlassen und gemieden hatten (19, 13—19),

---

[1]) Vgl. Chrysost. (t. 57. c. 505; t. 63. c. 480); Greg. M. (c. 766); Patrizi l. c. p. 235 u. a.

und er zuletzt seine ganze Hoffnung auf die drei gesetzt hatte.[1])

b. Die Freunde sind in Wirklichkeit der richtende Mund der den Job als schweren Sünder und geheimen Frevler verurteilenden Mitwelt. Diese findet keinen anderen Erklärungsgrund für alles, was an Job geschieht, als die Schuld; und in der That hat diese einstimmige Verurteilung Jobs auf dem Boden des A. T., wo die irdische Vergeltung von gut und bös so stark hervorgehoben zu werden pflegt, allen Schein der Unwiderleglichkeit und durchschlagenden Wahrheit. Das Leiden hat also für Job den Verlust seiner bisherigen Achtung und Ehre im Gefolge; und diejenigen kündigen ihm dies an, anfangs schonend, nachher ganz offen, von denen er es am allerwenigsten erwartet hätte.[2])

c. Das Schlimmste aber ist, daß durch dieses eben so allgemeine als scheinbar gut begründete Verdammungsurteil, verbunden mit der allgemein als besonders schwere Strafe Gottes angesehenen Aussatzkrankheit (Jes. 53, 4), in Job der Wahn erzeugt wird, Gott entziehe ihm sein Recht und habe ihn verlassen und verstoßen; das freuden- und segensreiche Band der Freundschaft sei zwischen Gott und ihm für immer zerrissen; Gott behandle ihn als seinen Feind, gleich den größten Gotteslästerern: und das ist die denkbar größte Steigerung und Anfechtung des Leidens.

Es ist festzuhalten, daß dieser Wahn bei Job nicht aus dem Bewußtsein seiner Schuldlosigkeit als solchem entsteht — die oben aus dem Prologe citierten Worte beweisen das —, sondern erst aus der Beleuchtung, in welche die einseitige und übertriebene Vergeltungslehre

[1]) „Et sustinui, qui simul contristaretur, et non fuit, et qui consolaretur, et non inveni" Ps. 68, 21 (Vulg.).

[2]) „Quoniam si inimicus meus maledixisset mihi, sustinuissem utique. Et si is, qui oderat me, super me magna locutus fuisset, abscondissem me forsitan ab eo. Tu vero homo unanimis, dux meus et notus meus" . . . Ps. 54, 13 (Vulg.).

das Leiden Jobs stellt. Nicht durch das Leiden an sich, sondern erst durch die verkehrte Auffassung desselben wird eine grauenhafte Wolke vor die Sonne der göttlichen Liebe und Weisheit gezogen, und in ihrem Dunkel sieht Job Gott beinahe nur mehr in der erschreckenden Gestalt eines furchtbaren und unversöhnlichen Gegners. Dies festgehalten, ist leicht einzusehen, daß das Streben der in Job thätigen rettenden Kraft des Glaubens direkt gegen diesen Wahn, der im Leiden nur den zürnenden Gott zeigt, anzukämpfen hat; daß also die Lebensfrage Jobs diese ist: Ist Gott unwiderruflich mein Feind, dem ich „den Abschied geben muß", oder nicht? Der Wahn, von den drei Freunden immer bestärkt und von dem Bewußtsein seiner Unschuld gestützt, sagt: Ja! Der Glaube sagt: Unmöglich! Zwischen beiden entbrennt der Kampf um Leben und Tod der Seele Jobs.

Das Unschuldsbewußtsein ist in den Dienst des Wahnes getreten und zwar infolge eines Irrtums im Verstande (die Leiden seien jedesmal Strafe): von daher datiert sich das Verhängnisvolle des inneren Kampfes; dieses wird aufs äußerste gesteigert durch die dem Job sich notwendig aufdrängende Aussicht auf gewissen und baldigen Tod in der Schande der schrecklichen Krankheit. Der Glaube dagegen findet gegen jenen Irrtum Stütze in der Erfahrungserkenntnis, daß nicht alles Leiden Strafe sein könne, mit deren Hilfe er das starke Unschuldsbewußtsein aus dem Dienste des Wahnes zu ziehen und unschädlich zu machen sucht; ferner findet der Glaube Stütze in der Gnade, die der Aussicht auf den unentrinnbaren und baldigen Tod in der Schande den verderblichen Stachel auszieht durch die als Allerletztes eröffnete Perspektive in das Jenseits. Das ist die Verwicklung, der Kampf, das Tragische des Gedichtes. Damit Job in diesem Kampfe gerettet werde, ist vor allem ein Irrtum bezüglich der Auffassung des Leidens zu zerstören, es ist zu zeigen, daß das Leiden noch kein Beweis der Gottverlassenheit oder gar der Feindschaft Gottes sei, daß Gott auch dem Leidenden nahe sei.

Nur in zweiter oder noch weiter entfernter Linie erscheint die Erwähnung des Jenseits notwendig: nämlich für den Fall, daß Glaube und Vernunft nichts Befriedigendes über das Leiden finden, und zugleich der Tod im unerklärbaren Leiden nahe bevorsteht, ist die Aussicht auf das Jenseits erfordert als Gegenmittel gegen das auftauchende Gespenst der Verzweiflung. Vorher aber haben der Glaube und die Vernunft ihres Amtes zu walten und sich am Leiden zu versuchen, um eine Auffassung desselben zu ermöglichen, die einerseits den fragenden Geist befriedigt und andererseits dem Gesamtcharakter der im Zwielicht schreitenden alttestamentlichen Offenbarung entspricht.

Diese Auffassung bedarf einer näheren Ausführung und Begründung. Die Verwicklung der poetischen Handlung durchläuft drei Stadien: von Kap. 4 bis 27 steigt sie bis zum äußersten; Kap. 28 bis 31 wird die Lösung eingeleitet, indem der Glaube sich behauptet, nachdem der Irrtum, die Auffassung jedes Leidens als Strafe für Sünden, beseitigt ist; Kap. 32 bis 42, 6 bringt die Lösung zu ihrem inneren Abschlusse; durch eine befriedigende Beleuchtung des Leidens wird der Wahn von der Feindschaft Gottes für immer zerstört.

Vor allem ist für die eschatologische Verwertung des Buches das erste Stadium der Verwicklung wichtig. Der Wahn, der im Leiden bis zum Tode den Beweis findet, daß die göttliche Freundschaft mit ihrer beseligenden Aussicht für immer geschwunden ist, um dem Zorne Gottes Platz zu machen, gerät notwendig in Streit mit dem Glauben, der auch im Leiden an der Freundschaft Gottes und an der Treue in seinem Dienste festhält. Das Bewußtsein der Unschuld hat sich bis dahin trotz des Leidens mit dem Glauben vertragen. Das hört auf, sobald die falsche Vergeltungstheorie von Job zugegeben wird: von diesem Momente an muß er, eben weil er sich seiner Schuldlosigkeit bewußt ist, sich als einen von Gott nicht gerecht Behandelten und Befeindeten anzusehen versucht werden. Daher denn auch die durch die ganze oben be-

zeichnete Steigerung der Verwicklung und noch weiter in den verschiedensten Formen immer wiederkehrende schmerzliche Klage: Gott behandelt mich als seinen Feind, er zürnt mir, er will nichts von mir wissen! Vgl. 7, 12. 17. (hebr.) 20; 9, 11—13; 10, 15—17; 13, 24—27; 14, 3; 16, 12—15; 19, 6. 11—13. 22; 23, 14—16; 30, 20—23; 31, 35; 33, 10. Hiergegen äußert sich nun in Job der Glaube, indem er ihn antreibt, daß er mit der ganzen Sehnsucht seines Herzens nach der Liebe und Freundschaft Gottes suche, oder vielmehr in seiner rätselhaften Hilflosigkeit taste: vgl. 6, 7—8; 10, 8—12; 14, 13—15; 16, 19—20; 17, 3; 19, 25—27; 31, 2 ff. Und doch, so lautet jedesmal der trostlose Einwurf, hat gerade der von ihm gesuchte Gott ihn so schwer geschlagen: die Schmerzen an allen Gliedern rufen es dem Unglücklichen jeden Augenblick ins Bewußtsein und pressen ihm die rührendsten Klagen aus. So möchte er denn — und das ist ein zwischen Glauben und Versuchung stehendes Verlangen — Gott zunächst darüber ausfragen, weshalb er ihn so sehr geschlagen, und um dies zu erfragen wünscht er Gott gegenwärtig zu haben: vgl. 13, 3; 13, 22—23; 23, 3—10; 31, 35—37. Dann, so hofft er, würde er sich rechtfertigen können: vgl. 13, 15—16; 16, 19; 19, 25; seine Unschuld, deren er sich stark bewußt ist: vgl. 6, 29; 9, 21. 35; 16, 17; 26, 5—6, bürgt ihm dafür, daß der Ausgang dieses Gerichtes für ihn ein glücklicher sein wird: vgl. 23, 7.

Das ist der Rahmen, innerhalb dessen sich die verschiedensten Affekte ablösen. Im tiefsten Grunde der Seele Jobs toben die Mächte des Zweifels, des Mißtrauens, der Ungeduld und Verzagtheit gegen die Stimme des Glaubens. Während die Freunde behaupten, Gott handle immer und überall nach der Norm seiner Gerechtigkeit, sieht sich Job durch die Erfahrung in seinem gegenwärtigen Falle zu der Erwiderung angetrieben, Gott handle nicht überall nach dem Maßstabe seiner Gerechtigkeit, Gute und Böse würden gleich behandelt, alle müßten

Gottes Übermacht erfahren. Da drängt sich ihm die Versuchung auf anzunehmen, daß Gott ihn ungerecht behandle: diese Annahme wäre die offenbare Sünde. Davor aber schreckt er zurück und sucht sich in seiner Ratlosigkeit zu helfen mit der Behauptung, Gott gehe auf unerforschliche Weise mit dem Menschen um (9, 10—16), und wenn er, der Allheilige, wolle, finde er an jedem Menschen Fehler. Trotzdem bleibe es wahr, daß gerade er nach einem ungewöhnlich harten Maßstabe von Gott gerichtet werde: Gott möge ihn doch behandeln nach der allgemeinen Norm, die der menschlichen Armseligkeit angemessen sei.

Vergebens! Für Job giebt es keine Ruhe, keine Erleichterung, geschweige denn Rettung. Die drei Disputatoren werden immer heftiger: recht bittere Worte und selbst Drohungen sagen sie ihm, indem sie sein starkes Unschuldsbewußtsein für Verstocktheit halten. Die Wunden brennen und erinnern den Dulder jede Minute an den baldigen Tod, aus dem es keine Wiederkehr giebt; und er muß diese Welt verlassen, wie er annimmt, als Gegenstand des Zornes Gottes. So an die Schwelle der Ewigkeit gestellt, schaut er notgedrungen hinüber ins Jenseits: Ist es möglich, daß im Totenreiche die göttliche Freundschaft einem Menschen anfinge zu leuchten, der im Zorne Gottes aus diesem Leben geschieden ist (14, 13—17)? Er wünscht es sehnsüchtig; aber der bevorstehende bittere Ausgang seines Lebens redet darüber keine günstige Sprache. Der Zusammenhang läßt dieses erste Anklopfen des Glaubens an der Pforte der Ewigkeit erfolgen in der Voraussetzung, daß der leidende Gerechte als Gegenstand des göttlichen Zornes aus dieser Welt scheidet: dies ist im Grunde genommen eine hypothetische Frage, deren Hypothesis nie erfüllt und durch den Verlauf der dichterischen Darstellung sogar zerstört wird. Was Wunder, daß auf diese Frage keine Antwort, auf dieses Klopfen kein Öffnen erfolgt!

Immer mehr steigert sich das innere und äußere

Leiden Jobs; mit Riesenschritten eilt die Darstellung dem Punkte zu, wo die Kraft Jobs erliegen muß. Er weiß nicht mehr, an wen er sich wenden soll. Die Menschen haben ihn von sich gestoßen, Gott sieht er als seinen Feind an, und aus diesem Leben muß er bald fort. Wo findet sich ein Ausweg? Wenn hier der Glaube nichts Bestimmtes in Aussicht stellen kann, so muß Job unterliegen. Doch die Stimme des Glaubens ist schon thätig. Früher schon hat sie dem Unglücklichen Worte der höchsten Verehrung zu Gott mitten in der Anfechtung eingegeben (6, 10; 10, 7; 13, 10. 16). Das Bild des auch im Leiden noch verehrungswürdigen Gottes befestigt und verdichtet sich in seinem Geiste, und so bildet er sich in der Kraft seines Glaubens über dem von der Anfechtung vorgehaltenen Bilde des zürnenden Gottes eine zweite und wohl ebenso kräftige Vorstellung von Gott, dem in Gerechtigkeit und Liebe Waltenden.[1]) Diesen nennt er seinen „Zeugen und Bürgen", der auf jeden Fall ihn vor der Welt rechtfertigen werde (16, 18 ss.); dieser soll beim Gott des Zornes seine Sache führen, „ein Unterpfand für ihn hinterlegen" (17, 3). Hier ist schon Gewißheit, wenn auch nur für ein einzelnes, über der Schranke des Todes erhabenes Faktum: Rechtfertigung und Beseitigung der Schande auf jeden Fall; keine Hypothese mehr.

Die drei, welche Tröster sein sollen, lassen sich in den furchtbaren Schilderungen des Vertilgungsgerichtes unbußfertiger Sünder durch keine Klagen Jobs, durch keinen aufkeimenden Hoffnungsschimmer beirren. Kein Verwandter läßt sich blicken. Nichtsnutziges Gesindel lauert, um den Dulder zu verhöhnen. Am Leibe quält ihn die Glut der Krankheit, an der Seele die Finsternis augenblicklicher Gottverlassenheit. Da wird Job ganz weich, wie wenn einer alle Hoffnung fahren läßt. Nur eins will er überhaupt noch: ein wenig Mitleid. Vergeblicher Wunsch! Wenn jemals einem Menschen eine außerordentliche Er-

---

[1]) Vgl. Delitzsch, S. 190.

leuchtung und Stärkung Gottes nötig war, dann sicher dem Job in dieser Not. Und wirklich: er rafft sich auf im Besitze neuer und ungewöhnlicher Kraft. Äußerlich zwar wendet sich gar nichts zum Besseren. Die Krankheit bleibt ebenso hoffnungslos, die Freunde gleich hart, der Spott nicht weniger ungezogen. Es ist also ein innerer Vorgang, der dem Unglücklichen eine ungewöhnliche Festigkeit und Zuversicht giebt. Ihm ist im Geiste eine schöne und bis zur Gewißheit beglaubigte Vorstellung aufgegangen von dem „Heiligen, dessen Gebot nie verleugnet zu haben für ihn ein Trost ist trotz schonungslosem Schmerz" (6, 10); von dem „Zeugen und Bürgen, der ihm im Himmel bleibt" (16, 19) und „weiß, daß er kein Bösewicht ist" (10, 7); von der Art und Weise, wie dieser „die für ihn bei sich selber geleistete Bürgschaft" (17, 3) hält: er wird zu allerletzt auf Jobs Grabe stehen, lebend und Leben spendend, und Job wird dabei sein und das erreichen, was er jetzt so sehr und doch vergebens ersehnt, daß Gott sich zu ihm bekennt und sich ihm zu schauen giebt; dann hört auch alle Feindschaft Gottes auf (19, 25—27).

Durch dieses Erlebnis tritt ein Wendepunkt in der Verwicklung ein: nicht daß das Rätselhafte und Beunruhigende in Jobs Leiden beseitigt oder der Wahn, der in Gott seinen Gegner sieht, zerstört würde; sondern insofern als die Gefahr der Verzweiflung oder des Abfalls von Gott als äußerste Wirkung der Anfechtung ein für allemal ausgeschlossen ist. Derjenige hat den Hauptstoß bekommen, der den Aussatz hervorgerufen, sich hinter die lieblosen Freunde und die höhnende Mitwelt gesteckt hat, der Satan. Es ist zu bedenken, daß der trostvolle Blick in die Zukunft als das allerletzte Zufluchtsmittel erscheint, nachdem die Gegenwart nach allen Seiten hin schwarz verhangen und jeder Ausweg versperrt ist. Das innere Ereignis 19, 25—27 ist also ein Flüchten vor dem Gott des Zornes zu dem Gott der Liebe, eine appellatio a Deo praesentis ad Deum futuri temporis. Dadurch,

daß Job diesen als Verteidiger seines Rechtes über seinem Staube schaut, setzt er eine in der Zukunft liegende, jener Rechtsverteidigung vorausgehende Anerkennung seiner Unschuld bei Gott voraus: so schließt die in Kapitel 19 ausgesprochene Hoffnung die in Kapitel 16 ausgesprochene notwendig ein; an beiden Stellen wird ein über den Tod hinaus erwartetes Ereignis als absolut gewiß hingestellt. Dem gegenüber behält die Gegenwart ihren unendlichen Jammer und bleibt der Gott der Gegenwart in dem noch nicht beseitigten Lichte des falschen Wahnes immer noch der furchtbare und unerbittliche Gegner Jobs, der „sein Geschick vollenden wird, wie er ja auch vieles dergleichen beschließt; vor dessen Antlitz er erbebt, und, indem er es bedenkt, so ergreift ihn bange Furcht" (23, 14—15). Man fragt, warum der Wahn vom Zorne Gottes vor dem Bilde des den Job auferweckenden Gottes nicht schwinde. Weil er sich in der Anfechtung sonst keine Erklärung des ihn jeden Augenblick quälenden Schmerzes geben kann; weil in seinem Innern alles gährt und noch keine ruhige Anschauung möglich ist; weil die Freunde ihm keine Ruhe lassen mit ihren Schilderungen, in denen er sich immer wieder unter die Missethäter gerechnet und den Verworfnen gleich geachtet sehen muß (vgl. unten S. 97 f.). Die giftige und leidenschaftliche Rede Sophars (Kap. 20), welche dem Job sein ganzes Weh und den baldigen Untergang als das von Gott zu erwartende Erbteil vorhält und das aus dem Gefühle des Todes keimende Leben zu töten sucht, statt es zu stärken, sowie die ganz verfehlte Rede des Eliphas (Kap. 22), in welcher er sich selber Sünden Jobs vorheuchelt, zu denen ihm jede Bestätigung fehlt, und gegen Job zur Lüge greift, sind ganz dazu angethan, die Wirkung des trostreichen Zukunftsbildes zu beschränken und es namentlich daran zu verhindern, daß es in ruhigem Nachdenken Jobs auch schon die dunkle Gegenwart durch sein verklärtes Licht aufhellt. Indessen nachdem die äußerste Besorgnis überwunden, wird auch die Wahnvorstellung Jobs ihrer gegen

Gott gerichteten maßlosen und deshalb sündhaften Leidenschaftlichkeit entkleidet durch nähere Untersuchung über den ihr zu grunde liegenden Irrtum. Diese Untersuchung, von Job in Kapitel 23 und 24, 26 und 27 an der Hand der täglichen Erfahrung geführt, gelangt zu dem Ergebnis, daß Gottlose glücklich sind, Gerechte unterdrückt werden; daß ein Ausgleich zwischen Schuld und Strafe, Verdienst und Lohn hier gar nicht stattfindet, und daß deshalb auch der Schluß vom Leiden auf Sünde falsch ist. Auffällig bemerkbar ist die seit dem trostvollen Blick in die Zukunft beständig steigende Kraft und Selbstbeherrschung Jobs, die gegen Schluß der Dialoge in eine förmliche Siegesgewißheit übergeht. Diese Stimmung ist nichts anderes, als der Triumph des durch die Betrachtung der menschlichen Lebensschicksale frei gewordenen Unschuldsbewußtseins Jobs über den immer mehr schwindenden Wahn.

In den Monologen Jobs erlangt der angefochtene Glaube seine volle Festigkeit wieder (Kap. 28); in tief schmerzlicher Klage wird der Abstand zwischen dem glücklichen Einst (Kap. 29) und dem unglücklichen Jetzt (Kap. 30) beschrieben und das Unbegreifliche und deshalb Beunruhigende dieser verhängnisvollen Wendung in den rührendsten Worten vor Augen gestellt (Kap. 31). Jobs Monolog bezeichnet den Höhepunkt der künstlerischen Handlung. Der Sieg hat sich soeben auf Jobs Seite geneigt; die drei Peiniger verstummen, Satan ist gründlich zurückgeschlagen, der Glaube gerettet. Job, mit der ungeschwächten Kraft seines im Prolog bewährten Riesengeistes, behauptet auf allen Punkten das Schlachtfeld: die tödliche Krankheit vermag diesen Geist nicht zu lähmen. Da hebt in unübertroffener Darstellung seine Klage an, das Übermaß und das Geheimnisvolle des Leidens berechtigt dazu. Diese Klage mit ihrem erhabenen Sittengemälde, wo auch die Gedankensünde als schwere Makel zurückgewiesen wird, ist so recht geeignet, manchen klagenden Mund verstummen zu lassen und den menschlichen Schmerz in das richtige Licht zu setzen.

Im letzten Teile der poetischen Handlung wird das noch immer vorhandene Rätselhafte und Beunruhigende des Leidens gehoben: durch Elihu direkt, indem er auf den läuternden Charakter des Leidens hinweist und ein hehres Bild von Gott entwirft; von Jahwe indirekt, indem er in Anbetracht seiner Allmacht und Weisheit Vertrauen und Unterwürfigkeit von Job verlangt. Jobs Geist erlangt unterdessen seine Ruhe wieder, er sieht das Verkehrte seines Ungestüms und Zweifels ein und findet vollen Trost in der Thatsache, daß Gott sich ihm genaht hat. Das tröstliche Bild Gottes, das er in Kapitel 19 als in ferner Zukunft und jenseits der Todesnacht erblickte, hat sich schon jetzt in beglückender Wirklichkeit zu ihm herabgelassen. Das ist für Job genug, weiter geht seine Sehnsucht nicht:

„Nach Hörensagen nur hatt' ich von dir gehört,
Doch jetzt hat dich mein Aug' geschaut:
Drum nehme ich mein Wort zurück
Und will in Staub und Asche Buße thun"
(42, 5—6).

6. Durch das Gedicht von Job wird also in dem leidenden Menschen eine religiöse Gemütsstimmung erzeugt, welche verhindert, daß er, indem er in seinem Leiden nur eine Äußerung des göttlichen Zornes erblickt, verzweifelnd Frömmigkeit und Gottesfurcht von sich wirft; und welche den Menschen wirksam bestimmt, daß er auch im Schmerze Ergebung in Gottes Willen übt, da der Allerhöchste auch im Sturm und Dunkel der Leiden dem Menschen nahe ist und seine Allmacht, Weisheit und Güte einen endlichen guten Ausgang des Leidens hinreichend verbürgen.

„Diese Prüfung aber ließ Gott deshalb über ihn kommen, damit den Späteren das Beispiel seiner Geduld gegeben würde, wie auch dasjenige des heiligen Job" Tob. 2, 12.

C. Die Eschatologie des Buches Job im besonderen.

I. Ursprung und Natur der Seele nach dem Buche Job.

Die Frage nach der Bestimmung und dem Endzustande der Seele läßt sich nicht beantworten, ohne daß man sich zuvor über ihr Wesen und ihren Ursprung unterrichtet hat. Es fragt sich daher, was sich hierüber im Buche Job findet.

Es ist eine wie in den übrigen Lehrbüchern des A. T. so besonders im Buche Job allgemeine Erscheinung, daß, wo es sich um gute Wirkungen in der Schöpfung handelt, auch wenn sie von geschöpflichen Ursachen hervorgebracht werden, die ganze Wirksamkeit dennoch unmittelbar Gott als der ersten und obersten Ursache zugeschrieben wird. Es ist dies ein Merkmal der israelitischen Weisheitslehrer, welche die gesamte Natur in ihrem Verhältnisse zur obersten Ursache aufzufassen pflegten. Diesem Gebrauche folgend schildert Job, wie er dem Wirken Gottes alles, Leib und Seele, verdankt.

10, 8. „Geschaffen und gebildet haben deine Hände mich
Zumal ringsum: und nun vertilgst du mich.

9. Gedenke doch, daß du wie Thon mich formtest:
Und nun willst du zu Staub mich wieder machen?

10. Hast du nicht wie Milch mich hingegossen
Und wie Käse mich gerinnen lassen?

11. Mit Haut und Fleisch mich überkleidet,
Aus Knochen mich und Sehnen fest gewoben?

12. Hast Leben mir und Gnade auch geschenkt,
Und deine Obhut hat den Odem mir bewahrt."

Zunächst fällt hier der Parallelismus des V. 9 mit Gen. 3, 19 auf: „Denn Staub bist du und zum Staube sollst du zurückkehren." V. 9ª mit V. 12 zusammen ergiebt eine in die Augen springende Parallele zu Gen. 2, 7: „Und es formte Gott der Herr den Menschen aus dem Staube der Erde und hauchte in sein Antlitz den Odem des Lebens." Sodann ist die Steigerung in der Schilderung wohl zu bemerken: das Geringste wird zuerst und das Wertvollste zuletzt genannt. Dabei ist es bezeichnend, daß die Beschreibung, während sie bezüglich des Leibes rasch von Teil zu Teil schreitet, sich mit besonderem Behagen bei dem Lebensprincip aufhält, indem sie es zweimal nennt (V. 12) und es ebenso zweimal, außer der das Ganze durchwehenden Schöpfungsthätigkeit Gottes, als ein Produkt besonderer Gunst und Obhut Gottes hinstellt (vgl. auch unten 33, 4). Dadurch wird nahe gelegt, daß das Lebensprincip, die Seele, etwas vom Leibe Verschiedenes, Höheres ist, von Gott auf eine dem Leibe nicht zukommende Weise ins Dasein gerufen.

Auch wird dieser Odem, Lebensgeist, einfach „Geist oder Hauch Gottes", spiritus Dei[1]), genannt (27, 3);

---

[1]) Die Hebräer gebrauchten für die Begriffe Atem (Odem) und Geist dasselbe Wort רוּחַ = spiritus, πνεῦμα. Zur Bezeichnung des höheren Elementes im Menschen dienten den Hebräern die Worte רוּחַ, נֶפֶשׁ und נְשָׁמָה. Von diesen bedeutet das erste: a) das Wehen oder Atmen; b) die Lebenskraft, ψυχή (die Lebensgeister); c) den Geist, animus, namentlich als Princip der höheren Thätigkeit: daher auch Wille, Gesinnung, Einsicht (vgl. Job 20, 3; 32, 8). Besondere Erwähnung verdient der Ausdruck רוּחַ אֱלֹהִים Geist Gottes, der im Buche Job öfters vorkommt. Geist Gottes heißt

seine Einsicht verdankt der Mensch diesem „Gotteshauche“ (32, 8), so daß der „Hauch“ geradezu für eingegebenes Wissen, Weisheit gesetzt wird (26, 4).

Beachtenswert ist noch folgende Stelle aus der Rede des Elihu (Kap. 33):

3. „Geradheit meines Herzens sind von mir die Worte,
Und was die Lippen wissen, sprechen rein sie aus.

4. Geschaffen hat mich Gottes Geist,
Und des Allmächt'gen Hauch belebet mich . . .

6. Sieh', ganz wie du bin ich vor Gott,
Vom Thone abgestochen bin auch ich:

7. Sieh', Furcht vor mir braucht nicht zu schrecken dich,
Und meine Wucht soll nicht beschweren dich.“

Der beständige Sprachgebrauch verlangt, daß die erschaffende Thätigkeit Gottes in V. 4 auf die Seele des

---

zunächst der von Gott kommende Lebenshauch in Menschen und Tieren und überhaupt die in der Schöpfung wirkende Gotteskraft (Gen. 1, 2; Ps. 104, 30). Besonders gern und häufig wird der Geist Gottes in Beziehung gebracht zum Menschen: er wirkt das Edlere und Bessere im Menschen (Job 32, 8); er verleiht außerordentliche Kräfte und Gaben: Kunstfertigkeit, kriegerische Einsicht, die prophetische Gabe, die sieben Gaben des heiligen Geistes. „Les Hébreux concevaient l'intelligence comme impersonnelle et y voyaient une sorte de révélation de l'esprit de Dieu.“ E. Renan, le livre de Job, p. 83. — נְשָׁמָה a) Hauch, Atem; b) Lebensprincip im Menschen; c) lebendes Wesen; d) vernünftige Seele — wird im Buche Job synonym mit רוּחַ gebraucht 4, 9; 27, 3; 32, 8; 33, 4; 34, 14. — נֶפֶשׁ a) Hauch, Atem; b) Leben (anima, $\psi v \chi \acute{\eta}$), mehr das animalische, im Leibe wohnende Leben; daher gern gebraucht in bezug auf Verlust und Rettung des Lebens und von Funktionen, durch welche das Leben erhalten und befördert oder geschwächt und in Gefahr gebracht wird [Job 33, 18. 20. 22. 28; 36, 14 ist demnach נֶפֶשׁ synonym gebraucht zu חַיָּה = (38, 39 Gier, Appetit) Lebenstrieb]; c) Geist, besonders Herz und Gemüt als Sitz der Empfindungen und Gefühle verschiedener Art (Job 14, 22 „trauert die Seele“ des Verstorbenen „über ihn“); d) lebendes Wesen. Vgl. Zschokke, Theologie der Propheten des A. T. S. 264-70.

Menschen bezogen werde. Da nun V. 4 offenbar V. 3 begründen soll,[1]) so ist der Sinn: Geradheit des Herzens und Aufrichtigkeit der Rede sind dem Menschen eigen, weil seine Seele, der Sitz dieser Eigenschaften, dem erschaffenden Geiste Gottes entstammt und deshalb auch in ihren Eigenschaften mit diesem verwandt ist. Außerdem ist ein doppelseitiger Ursprung hier von Elihu in V. 4 und 6 im Einklang mit Gen. 2, 7 ausgesprochen: die über die Entstehung der übrigen irdischen Lebewesen erhabene Entstehung des Menschen, die in V. 4 dem Geiste Gottes רוּחַ־אֵל, und dem Hauche des Allmächtigen נִשְׁמַת שַׁדַּי unmittelbar zugeschrieben wird;[2]) während andererseits Elihu in V. 6 diesem erhabenen Ursprung einen niederen gegenüberstellt, indem er sagt, daß auch er vom Lehm genommen ist: um die hehren Eigenschaften des Herzens zu erklären, beruft er sich auf den Ursprung vom Geiste Gottes, um seine Schwäche und Unschädlichkeit zu beweisen, beruft er sich auf die Herkunft vom Erdenstaube.

---

[1]) Vgl. J. Knabenbauer, Commentar. in librum Job, zu diesem Verse.

[2]) „Die Tierseele ist nur die Besonderung des im Weltstoffe bereits vorhandenen Aushauchs des göttlichen Geistes; der Menschengeist dagegen (für den die Sprache den Namen נְשָׁמָה vorbehalten hat) ist unmittelbar von Gott dem persönlichen aus in das Lebensgebilde übergegangen und darum personbildender Einhauch.“ Delitzsch, S. 404. Das ist die Auffassung, welche aus der biblischen Gebrauchsweise des Ausdrucks „Geist Gottes“ in bezug auf den Menschen und die übrigen irdischen Lebewesen hervorleuchtet. „Gott hat die anderen Wesen auf diese Weise gebildet: „Die Erde und die Wasser sollen Pflanzen und Tiere hervorbringen“ (Gen. 1, 11; 20, 24), und so haben sie Dasein und Leben empfangen. Wenn aber Gott den menschlichen Leib aus Lehm gebildet hat, so wird damit nicht gesagt, daß er daraus auch dessen Seele genommen habe, sondern es wird nur gesagt, daß er seinem Angesichte den Hauch des Lebens eingehaucht habe, und auf diese Weise ward eine lebende Seele geschaffen (Gen. 2, 7).“ Bossuet, Elevations sur les mystères, t. II. p. 198. (Vigouroux, 3. Bd., S. 97 f.)

Um das Gesagte zusammenzufassen behufs Vergleichs mit der Genesis: nicht bloß weil die Seele unmittelbar und ganz anders wie der Leib von dem schöpferischen Geiste Gottes ausgegangen ist, sondern auch weil sie Trägerin der von Gott gegebenen Einsicht und Tugend ist, wird sie im Buche Job regelmäßig Hauch oder Geist Gottes[1]) genannt. Diese doppelte Beziehung der Seele zu Gott ist dieselbe, wie die von der Genesis angegebene: „Gott . . . hauchte in das Antlitz desselben den Odem des Lebens“ (Gen. 2, 7; vgl. oben Job 10, 12 u. 33, 4); „und Gott schuf den Menschen nach seinem Bilde, nach dem Bilde Gottes schuf er ihn“ (Gen. 1, 27; 5, 1; 9, 6; vgl. Job 32, 8 — Intelligenz — und 33, 3 — Vervollkommnung des Willens —). Das Buch Job enthält demnach unzweideutige Hinweise auf den Bericht der Genesis über die Erschaffung des Menschen und namentlich der menschlichen Seele. Dieser Bericht nun spricht aus, daß der Mensch einerseits durch die erhabene Art seiner Erschaffung und durch die Berufung zur Herrschaft über die Schöpfung seinem Wesen nach von den übrigen Geschöpfen, auch den Tieren, verschieden ist; und daß andererseits die Seele a) als zweites und belebendes Wesenselement zum menschlichen Leibe hinzukommt und zwar b) als unmittelbares Produkt der schöpferischen

---

[1]) Durch diese konstante Benennung der Seele („Odem Gottes“) wird der Einwurf entkräftet, als habe Gott dem leblosen Leibe bloß Aktivität, Belebung gegeben als ersten Anstoß zu selbstthätig aus sich fortzusetzender Lebensbewegung; und dies sei gemeint durch „inspiravit in faciem ejus spiraculum vitae.“ Diese Regelmäßigkeit der Bezeichnung „Hauch, Geist Gottes“ besagt nämlich: a) daß das Lebensprincip etwas vom Leibe wesentlich Verschiedenes ist; b) daß es zu Gott in der engsten Beziehung des Ursprungs steht; c) das eigene Bewußtsein des Menschen in Verbindung mit vielen Aussprüchen der heiligen Schrift, wo der Mensch als ein Gegensatz zu Gott dargestellt wird, beweist hinreichend, daß das Lebensprincip des Menschen auch etwas von Gott Verschiedenes ist. Das sind die drei Keime, aus denen die Erkenntnis von der Geistigkeit der Seele erwächst.

Kraft Gottes, c) durch welches und in welchem dem Menschen die Ähnlichkeit mit Gott gegeben wird. Diese drei Momente besagen die Geistigkeit und Persönlichkeit der Seele. Im Lichte des überall in Israel bekannten Schöpfungsberichtes enthält demnach das Buch Job die Lehre, daß die menschliche Seele ein selbständiges geistiges, nach Gottes Ebenbild erschaffenes Wesen ist.

II. Lebensauffassung des Buches Job.

Der Tod ist eine furchtbare Grenzscheide des Lebens, auch für den Christen; um so mehrmußte er es sein für den Israeliten im Dunkel der alttestamentlichen Anschauungen. Der Altisraelite philosophierte nicht über die etwaige Naturnotwendigkeit der Trennung zwischen Leib und Seele, wie er gleich den übrigen Semiten kein Mann der Abstraktion war: er nahm den Tod in seinem geschichtlichen Auftreten eben im Gefolge der Sünde. „Gott hat den Menschen unsterblich erschaffen . . . durch den Neid des Teufels aber ist der Tod in die Welt gekommen." Sap. 2, 23. 24. Das ist die durch die Genesis eingeführte Lehre, und sie blieb die beständige Norm der Beurteilung irdischer und nachirdischer Fristen für Altisrael.

Dementsprechend galt das Jenseits als Zustand der Trostlosigkeit, und man sah vor allem, ja einzig dieses irdische Dasein als den Vollbesitz des Lebens und als die Zeit des Glückes und der Freude an. Gesundheit, eine fröhliche Kinderschaar, langes Le'en und die Achtung seiner Mitbürger bildeten das Wesen des Glückes und des Gottessegens; wer das nicht hatte, war unglücklich: wenigstens richtete sich sein Auge nicht verlangend nach dem Jenseits. Jedoch darf man diese Erscheinung nicht zu sehr verallgemeinern und auch nicht aus dem Mangel religiöser Gesinnung herleiten. Der Hebräer stellte sich den Scheol als Behausung trostlosester Finsternis vor,

wo jedes Wirken aufhörte. Licht und Leben aber war ihm beinahe dasselbe (vgl. unten Ps. 36, 10), wenigstens konnte er sich ohne Licht keine Freude, keinen Frieden denken. Wo diese fehlten, da gab es auch keine Feste Jahwes, keine Loblieder und Wallfahrten, keinen Kultus, welcher der Majestät Gottes entsprach und des Volkes edler Stolz war:

„Nicht die Toten preisen Gott
Und niemand, der zur Stille fährt hinab:
So wollen hier den Herrn wir preisen,
Lobsingen ihm von nun an bis auf ewig."
Ps. 115, 17. 18.

Das mag wohl sein gut Teil dazu beigetragen haben, daß das jenseitige Lebensglück erst spät, in der Makkabäerzeit, als Motiv des guten Handelns beim Volke Gottes wirksam ist — ausgenommen jedenfalls die bevorzugteren Geister jeder Zeit: von Abraham, Joseph, Moses läßt sich selbst vom rein psychologischen Standpunkte aus nicht leicht annehmen, daß sie überirdischer Motive bei ihren heroischen Werken entbehrt hätten (vgl. Gen. 22, 10. 16; 39, 9; Ex. 32, 32).

Auch im Buche Job findet sich ein Aufsteigen vom Niederen zum Höheren in der bezeichneten Richtung. Zunächst macht sich eine recht gewöhnliche Lebensauffassung geltend. Im Kap. 29 schildert Job seine wirklich vollkommene Tugend, die als solche ja auch von Gott ausdrücklich anerkannt wird. Und was hofft er dafür als Lohn zu bekommen?

„Da dachte ich: in meinem Neste werd' ich sterben,
Und gleich dem Phönix langes Leben haben.
Ins Wasser senkt sich meine Wurzel,
An meinen Zweigen hängt der Tau der Nacht.
Meine Ehre wird mir immer bleiben,
Mein Bogen sich in meiner Hand verjüngen."
29, 18—20.

Aus dieser Auffassung des Lebens ergiebt sich auch die tief empfundene Klage Jobs über die Kürze des Erdenlebens, die ihm seither so oft nachgesprochen wird:

„Der Mensch, vom Weib geboren,
Nur kurze Zeit lebt er und ist der Trübsal voll;
Wie eine Blume sproßt er auf und wird geschnitten,
Dem Schatten gleich flieht er und hat kein Bleiben"
14, 1—2; vgl. 7, 6—10.

An diese Klage reiht sich dann die rührende Bitte, Gott möge ihm noch ein wenig Ruhe gönnen, ehe er scheidet „ohne Wiederkehr" 10, 20—21; vgl. 7, 22—23. Auf ein Glück nach dem Tode richtet sich hier seine Erwartung nicht.

Elihu beschreibt recht anziehend das Glück, welches dem durch Leiden zur Buße gebrachten Sünder als Besiegelung der göttlichen Verzeihung verliehen wird:

„Er singt den Leuten zu und spricht:
Gesündigt hab' ich und das Recht verdreht;
Es wurde mir mit Gleichem nicht vergolten.
Er hat mich vor dem Sinken in die Gruft bewahrt,
Und mein Leben labet sich am Lichte noch"
33, 27—28.

Solches thut Gott an dem Menschen, sagt Elihu,

„Um seine Seele vor der Grube zu bewahren,
Daß ferner leuchte ihm das Licht des Lebens"
33, 30.

Man sieht: jenseits des Todes dachte man sich allgemein kein Glück; der Israelite war zufrieden, wenn Gott ihm seine Liebe und Barmherzigkeit durch diesseitige Güter, namentlich durch langes Leben, bezeigte. Das gilt aber nur in bezug auf den Israeliten des Alltagslebens, den Durchschnittsbürger des Volkes Gottes. Denn es finden sich auch weit höhere Anschauungen, namentlich in den Psalmen, die ja inhaltlich mit dem Buche Job sehr verwandt sind.

„Die Menschenkinder bergen sich im Schatten deiner Flügel,
Berauschen sich an deines Hauses Fülle,
Mit Strömen deiner Wonne tränkst du sie.
Bei dir ja ist des Lebens Quelle,
In deinem Lichte schau'n wir jedes Licht“
Ps. 36, 8—10.

Hier wird Gott selbst als das Glück und Licht des Gerechten gerühmt und beinahe ausschließlich seine Nähe als die Befriedigung aller Wünsche hingestellt mit nur ganz kurzem Seitenblicke auf ein irdisches Gut (Bewahrung vor dem Feinde) am Ende des Psalmes.[1])

„Besser ist ein Tag in deinen Hallen
Als tausend sonst;
Will lieber weilen an der Thür' des Hauses Gottes
Als wohnen in der Sünder Zelten“
Ps. 84, 11.

Hier wird das Beglückende der Gottesnähe mit anderen Gütern, mit dem so hoch geachteten eines langen Lebens, verglichen und diesem vorgezogen.

Diese erhabenere Anschauung über den Minderwert irdischer Güter im Vergleiche zu dem beseligenden Bewußtsein der Gottesnähe und Gottesfreundschaft ist dem Job durchaus nicht fremd: und dies bezeichnet ein Sich-erheben über das Alltagsurteil. Im Prolog hat Job sie glänzend bekundet:

„Der Herr hat's gegeben, der Herr hat's genommen:
Der Name des Herrn sei gepriesen“ 1, 21.

---

[1]) Ausdrücke wie Licht, Leben, Freude, Hilfe, Schutz ꝛc., welche unter den Gaben Gottes eine Fülle des Guten ausdrücken, bezeichnen jedenfalls auch in den alttestamentlichen Schriften übernatürliche Güter, also Gnaden und Gaben des heiligen Geistes verschiedener Art. So dürfte wohl auch Job 29, 2—4 aufzufassen sein; daß zugleich auch natürliche Gaben die Wirkung dieser übernatürlichen Freundschaft Gottes sind, wird nicht ausgeschlossen.

Auch während des folgenden Seelenkampfes schwebt ihm das Bild des trotz des Verlustes aller Güter verehrungswürdigen Gottes beständig vor Augen (vgl. oben S. 44) und indem es ihm zum Siege verhilft, giebt es ihm (42, 5. 6: vgl. oben S. 48) die subjektive Gewißheit, daß auch in „Staub und Asche" dem Menschen eine schöne Hoffnung bleibt. Das ist das Anbahnen der vollkommenen Lebensanschauung des Christentums, zu welcher das ganze Buch ein schönes Vorspiel ist.

III. Der Tod im Buche Job.

Tod und Sünde erscheinen im Leben der Menschheit eng miteinander verknüpft. Was die Offenbarung auf den ersten Blättern ihrer heiligen Urkunde lehrt, bestätigt die Geschichte des Menschengeschlechtes jeden Tag: „der Sünde Sold ist der Tod" (Rom. 6, 23). Wie das Reich der Sünde in den heiligen Schriften als Finsternis bezeichnet wird, so auch das Gebiet des Todes. Daher wird eine und dieselbe Bezeichnung „Todesschatten", „Dunkel", „Nacht" bald vom Tode, bald von der Sünde gebraucht. Job 36, 20 wird das über die Völker hereinbrechende Strafgericht Gottes „Nacht" genannt; Jes. 9, 1 f. und Matth. 4, 16 wird der Zustand der Unwissenheit in göttlichen Dingen und des damit verbundenen Verharrens in der Sünde als „Finsternis", „Land und Schatten des Todes" bezeichnet. Daß diese doppelte Finsternis der Sünde wie des Todes recht schwer nicht nur auf den Heidenvölkern sondern auch auf dem jüdischen Volke gelastet habe, sagt die heilige Schrift selbst Matth. 5, 14—17 coll. 9, 35—36; und die Kirche entnimmt aus dieser auch von ihr anerkannten Thatsache einen besondern Grund zur Osterfreude über den Sieg Christi über Sünde und Tod: „Gaudeat et tellus tantis irradiata fulgoribus: et aeterni Regis splendore illustrata, totius orbis se sentiat amisisse caliginem" (hym. „Exultet" Sabb. sanct.).

In der That ist es ein dichtes und grauenvolles Dunkel, welches im A. B. über den durch den Tod von dem irdischen Bereiche geschiedenen Gefilden lagerte. Und das ist nicht sehr auffallend. Denn so wahr es auch ist, daß der Todesengel dem Christen als Geleiter in die seligen Wohnungen des Himmels willkommen sein muß, so bleibt er doch immer auch der Racheengel, welcher auf Gottes Geheiß von Thür zu Thür geht und die Lebensblume, oft in ihrer Blüte, meistens aber der menschlichen Erwartung zu früh, abpflückt. Um wie viel mehr ist es bei den Alten erklärlich, daß sie den Tod als finstern Eindringling im Reiche des Lebens betrachteten, dem die Schlange des Paradieses das schreckliche Scepter in die unerbittliche Hand gegeben. „An dem Tage, wo du davon issest, sollst du des Todes sterben" — eine furchtbare Macht hatte diese Worte gesprochen. Wer konnte ohne besondere Offenbarung Gottes wissen, wie weit dieser wegen der Sünde verhängte Tod sich erstreckte? Inwieweit auch die Seele in denselben hineingezogen wurde? Wie lange der Todeszustand dauern werde? Das waren die bangen Fragen des Israeliten, die ihn so nahe angingen, und über die er doch höchstens nur eine von seinem allgemeinen Glaubensbewußtsein nicht ohne Zittern und Fürchten gegebene dunkle Auskunft hatte.

Ein vorzeitiger Tod gilt wie im A. B. (mit Ausnahme der letzten Zeit) überhaupt so auch im Buche Job als das größte Übel, weil eine Wirkung der göttlichen Strafgerechtigkeit und des göttlichen Zornes. Elihu hält es für das Schlimmste, was es von Strafmitteln Gottes für die Frevler giebt, daß sie in der Blüte ihres Lebens sterben:

„Drum stirbt schon in der Jugendfrische ihre Seele
Und ihr Leben gleich dem der Schandbuben"
36, 14.

Vgl. ferner 15, 32; 22, 16; 24, 19. So hat der frühe Tod außer dem Charakter göttlicher Strafe auch das

Merkmal der Schande. Weil demnach das frühe Hinwegsterben als etwas von schweren Sünden Herstammendes angesehen wurde und daher immer einen Verlust der Ehre im Gefolge hatte, so galt auch schon frühes Welken und Hinsiechen als etwas Verächtliches, als ein Beweis von Nichtsnutzigkeit. So 30, 2, wo Job über den Hohn des Gesindels klagt, dem er früher nicht einmal die Verrichtungen der den Hirten mithelfenden Hunde anvertrauen wollte:

„Was hätte ihrer Hände Kraft mir auch genützt?
Sie bringen's ja doch zu des Alters Reife nicht."

Dagegen ist das Ausbleiben des Todes bis zum gereiften Alter ein hohes Glück, ein Beweis der göttlichen Huld. Wer dann stirbt, der verscheidet „an seinem Tage" (15, 32), d. h. zu der Zeit, wo die Lebenskraft sich in natürlichem Gebrauche der Potenzen aufgezehrt hat, und man deshalb kein Verlangen nach längerem Leben hat. In diesem Falle wird die anschauliche Bezeichnung „lebenssatt" (42, 17) gebraucht, welche von Eliphas in Kap. 5 des näheren geschildert wird:

„Du siehst, daß zahlreich ist dein Same,
Und daß dein Nachwuchs gleich dem Gras des Feldes.
Du steigst in reifem Alter in die Gruft,
Wie Garben eingeheimst zu ihrer Zeit"
5, 25, 26.

Vgl. 21, 21; 29, 18—20 (oben S. 55). Ein solcher stirbt inmitten seines Glückes, in heiterer „Ruh' und sorgenlos" 21, 23.

Ähnlich wird ein leichter und schmerzloser Tod als eine besondere Gnade Gottes angesehen. Job rechnet unter die Güter, deren die Frevler teilhaft werden:

„Im Glück genießen ihre Tage sie
Und fahren schnell ins Totenreich"
21, 13.

Indessen ist wie der vorzeitige, so auch der plötzliche und unvorhergesehene Tod etwas Schreckliches und daher eine Strafe der Sünder:

„Augenblicklich sterben sie, und mitten in der Nacht
Werden Völker weggerafft und schwinden,
Beseitigt werden Mächt'ge, ohne Menschenhand"
34, 20; vgl. 27, 19.

Die Strafe besteht nicht allein in dem Plötzlichen dieser Todesart, sondern auch das Geheimnisvolle, Unerklärliche macht sie so schrecklich; ein solcher Tod wird daher 18, 14 „König der Schrecken" genannt. Der Grund hierzu wird 33, 18 und 36, 12 ausdrücklich erwähnt, wo der gewaltsame und vorzeitige Tod ein „Dahinfahren durchs Geschoß" עָבַר בַּשֶּׁלַח (das göttliche Todesgeschoß) genannt wird. Dieses Todesgeschoß Gottes ist die plötzliche Krankheit oder der Unglücksfall, „der Erstgeborene des Todes" (18, 13), und wird 33, 22 den Todbringern, d. i. den Engeln, die im Auftrage Gottes Tod und Verderben bringen, zugeschrieben (Pineda, Delitzsch, Dillmann). Auch 2. Reg. 24, 16; Ps. 78, 49; 1. Chron. 21, 15 etc. wird die todbringende Thätigkeit von Würgengeln erwähnt; selbst nach LXX im Buche Job 33, 23 und 36, 14: wo der Mensch infolge der von diesen Engeln beigebrachten Wunden stirbt.[1]) Indessen sind nicht alle schweren oder plötzlichen Krankheiten solche Wunden göttlicher Todesgeschosse: 33, 18 und 36, 15 erscheinen der-

[1]) Bei dieser Gelegenheit sei die schöne Idee des Buches Job von dem Fürsprecheramte der Engel bei Gott erwähnt: 5, 1 werden sie „die Heiligen" genannt (cf. 15, 15), an welche der bedrängte Mensch sich um Fürsprache und Vermittlung bei Gott wendet; ebenso 33, 23 f. erscheinen zahllose Engel („einer von tausend" = einer vom himmlischen Heere) befähigt und bestimmt zum Mittleramte, um einerseits die Wünsche und Gebete der Menschen vor Gott zu bringen und die Menschen auf den Weg der Pflicht zu führen und andererseits den erbarmenden Willen Gottes an den Menschen helfend und rettend zu vollziehen.

artige Krankheiten als Zuchtmittel Gottes zur Besserung und Beglückung der Menschen.

Anschaulich wird 34, 14—15 geschildert, daß der Tod durchaus nach dem Willen und der Zulassung Gottes eintritt:

„Wenn einmal er dächte nur an sich allein
Und zöge seinen Geist und Hauch an sich:
Müßt' sterben alles Fleisch zumal,
Der Mensch zurück zum Staube kehren.“

Gottes Vorsehung ist so notwendig, um alles im Leben zu erhalten, daß das Unterlassen ihres liebevollen Wachens auch das Zurückhalten der schöpferischen Gotteskraft und den augenblicklichen Tod der Geschöpfe zur Folge haben müßte. Auch in eschatologischer Hinsicht ist die angeführte Stelle bemerkenswert. Ebenso wie oben 10, 9 (vgl. S. 49) ist hier ein vollständiger Parallelismus des Gedankens zu Gen. 3, 19: „Denn Staub bist du und zum Staube wirst du zurückkehren;“ ebenso zu Eccles. 12, 7: „Der Staub wird zur Erde zurückkehren, von der er stammt; und der Geist wird zu Gott zurückkehren, der ihn gegeben hat.“ Im Zusammenhalte mit diesen Stellen besagt V. 14 oben nicht bloß das Aufhören der das Leben erhaltenden Kraft Gottes sondern auch die Richtung, nach welcher das Lebensprincip im Menschen (denn von diesem ist die Rede, wie das Vorkommen des nur in bezug auf den Menschen gebrauchten Ausdrucks „Hauch“ נְשָׁמָה beweist)[1]) beim Sterben verschwindet, nämlich zu Gott. Außerdem enthalten an den drei Stellen (Gen. 3, 19; Job 34, 15; Eccles. 12, 7) die Worte „zum Staube (zur Erde) zurückkehren“ eine unverkennbare Rückbeziehung auf Gen. 2, 7. Durch die Bezeichnung „zurückkehren“ ist gesagt, daß das,

---

[1]) Welte, Das Buch Job, S. 317: „נִשְׁמַת שַׁדַּי (hier suff. נִשְׁמָתוֹ) ist nicht wie רוּחַ bloß die Schöpferkraft, sondern wie 32, 8 (und 33, 4) das Einsicht und Weisheit verleihende höhere Princip.“ Vgl. oben S. 52 Anmerk. 2.

was am Menschen aus Staub und Erde ist, sterben und vergehen muß. Das Lebensprincip, die Seele, ist aber als göttlicher Lebenshauch von Gott gekommen; also kann das Sterben und Vernichtetwerden von ihr nicht ausgesagt sein.

IV. Die Unterwelt (Scheol) im Buche Job.

Der Ort, wohin die Seelen der Verstorbenen nach Gottes Bestimmung gelangen, wird von den heiligen Schriftstellern regelmäßig שְׁאוֹל genannt. Nur einige Male (im Buche Job dreimal und sonst noch zweimal) wird in diesem Sinne von Dichtern אֲבַדּוֹן gebraucht.[1]) Aus den Redewendungen nun, in welchen diese Ausdrücke vorkommen, versucht man nachzuweisen, daß die Hebräer die in der Unterwelt weilenden Seelen für unsterblich und persönlich fortlebend gehalten hätten. Andererseits ist dagegen der Einwurf gemacht worden, die oben genannten Ausdrücke seien synonyme Benennungen für „Grab". Indessen werden jene beiden Namen, besonders Scheol, regelmäßig in einem Zusammenhange gebraucht, daß die Bedeutung Grab ausgeschlossen erscheint.[2]) So z. B. wird der Scheol öfters als Gegensatz zum Himmel gebraucht: „Stieg' ich hinauf in den Himmel, so bist du da; und stieg' ich hinab in den Scheol, so bist du auch da" Ps. 139, 8 — eine Stelle, wo die Erwähnung des Grabes

---

[1]) Über die Etymologie von שְׁאוֹל vgl. Zschokke, Theologie der Propheten, S. 595 ff. und Atzberger, n. 18 Anm.: „. . . Die ganze Frage nach der Etymologie des Wortes ist jedoch nur von sekundärer Bedeutung für die Erklärung des Sinnes jener Stelle, nach welcher die Menschen beim Tode in den Scheol hinabsteigen. Jener Sinn richtet sich nicht ausschließlich nach der rein etymologischen Bedeutung des Wortes Scheol, sondern hier wie anderwärts ist ein Wort, das seiner Etymologie nach eine sehr umfassende und darum wenig bestimmte Bedeutung hat, angewendet zur Bezeichnung einer bestimmten religiösen Vorstellung."

[2]) Vgl. Patrizi, de interpret. t. II. p. 257 s. Knabenbauer, Comment. in l. Job, p. 226.

durchaus nicht paßt (vgl. unten Job 11, 8). Außerdem spricht die Autorität der Übersetzer für die Bedeutung Unterwelt. Nie setzen sie für Scheol Grab; sondern die LXX gebrauchen durchgängig die Bezeichnung ᾅδης und der heilige Hieronymus infernus oder inferi (auch inferus). Für אֲבַדּוֹן setzt dieser immer perditio (Job 26, 6; 28, 22; 31, 12), jene ἀπώλεια. Bei den Dichtern findet sich auch Tod als Synonymum zu Unterwelt (28, 22).

Es wird nunmehr zu untersuchen sein, in welchen Bedeutungen und in welchem Zusammenhange die Unterwelt im Buche Job erwähnt wird. Der oft ausgesprochenen Ansicht Jobs nach gelangt die Seele ganz bestimmt beim Tode in den Scheol: 7, 9; 10, 21—22; 14, 13; 17, 13 ꝛc. Dieser kann daher auch nur gemeint sein, wenn 27, 23 der Tod „der Versammlungsort (das große Stelldichein) für alles Lebendige" genannt wird. Denn nach Psalm 89, 49 besagt Sterben so viel als: die Seele kömmt in die Gewalt der Unterwelt, steigt in den Scheol hinab:

„Wo ist der Mann, der lebet, ohne je den Tod zu sehen,
Bewahret seine Seele vor der Macht der Unterwelt."

Das Todesdunkel mit seinem Schrecken lagert auch auf dem Scheol. Der Aufenthalt im Scheol ist ein Zustand der Trauer; nach 14, 22 trauert die Seele des Verstorbenen um ihn, jedenfalls in der Unterwelt. Diese Trauer ist erklärlich, denn der Scheol ist ein Ort der Strafe und das Hinabgleiten an diesen Ort ist der Beginn einer Strafhaft. Bildad sagt (24, 19), daß, „wie Sommers Glut die Schneegewässer aufsaugt, so den Frevler auch die Unterwelt verschlingt." Ferner 31, 12 will Job das Frevelhafte des Ehebruchs darstellen: dazu muß als höchste Steigerung vorhergegangener Kraftausdrücke die Erwähnung der Unterwelt dienen:

„Ein Feuer ist's, das bis zum Totenreiche frißt
Und mein Vermögen aus der Wurzel reißt."

Das Straffeuer, d. i. die böse Gefolgschaft dieser Sünde, ruht nicht, bis es den Ehebrecher in die Unterwelt gebracht und seine Habe vernichtet hat. Ebenso wird Proverb. 9, 18 der Scheol als Folge der Unzucht hingestellt. Auch in den Psalmen wird das Sinken in den Scheol als Strafe der Sünder öfters erwähnt: Ps. 9, 18; 31, 18; 49, 15: an letzterer Stelle wird das Verweilen der Sünder im Totenreiche in Gegensatz gestellt zu einem Aufwachen und Herrschen der Gerechten (vgl. oben S. 20).

Diesem Strafzustande entspricht die Vorstellung, die man sich über die Beschaffenheit des Scheol machte. Recht düstere Farben sind es, in denen Job den Scheol 10, 21—22 malt, indem er daraus einen triftigen Grund herleitet, weshalb Gott ihn noch am Leben erhalten soll:

„Bevor ich gehe, von wo kein Wiederkehren,
Ins Land des Dunkels und des Todesschattens,
Ins Land des Düsters gleich der Mitternacht,
Des Todesschattens und des Durcheinander,
Das mitternächtig Grauen nur erhellt“
(vgl. 17, 13 und 26, 6).

Es sei zunächst hier angemerkt, daß LXX und Itala den letzten Vers anders wiedergeben und klarer:

„Ins Land beständ'ger Finsternis,
Woselbst kein Licht sich findet,
Und das Leben man nicht sieht der Sterblichen.“

Auch so bleibt das Bild traurig genug. Deshalb waren angesehene Ausleger der Ansicht, daß hier das Land der ewigen, d. h. der eigentlichen Höllenstrafen gemeint sei (St. Aug., St. Greg. M., Olympiodorus. Pineda). Allein es ist undenkbar, daß Job die eigentliche Hölle für sich erwartet habe; dagegen spricht das unerschütterliche Bewußtsein seiner Unschuld. Daher sagt der heilige Thomas in seiner Erklärung zu dieser Stelle: „Describit infernum communiter, et quantum ad bonos et quantum ad malos.“ Der eben erwähnten Fassung bei LXX ent-

sprechend wird 14, 21 von dem Verstorbenen gesagt, daß er um das Schicksal der Hinterlassenen nicht weiß:

„Sind in Ehren seine Kinder, ihm ist's nicht bekannt;
Sind verachtet sie, er wird es nicht gewahr."

Aber wenigstens eine angenehme Seite, so sagen manche Erklärer, weiß Job am Dasein im Scheol zu rühmen: Ruhe von den Mühsalen und Bedrückungen dieses Lebens. Er spricht davon, wenn er vor der Geburt gestorben wäre:

„Dann würd' ich liegen jetzt und rasten,
Ich würde schlafen nun und hätte Ruhe,
Mit Königen und Volksberatern,
Die Totenhäuser sich erbauten.
Mit Fürsten auch, die Gold besaßen,
Die sich mit Silber ihre Häuser füllten.
Oder wie verscharrte Fehlgeburten wär' ich nicht,
Wie Kinder, die das Licht nicht sahen.
Dort lassen Frevler ab vom Toben,
Dort ruhen aus die Lebensmüden.
Gefesselte befinden insgesamt sich wohl
Und hören nicht des Fronvogts Stimme mehr.
Hoch oder niedrig, alle sind dort gleich,
Und frei der Knecht von seinem Herrn"

3, 13—19.

Ist diese Schilderung vom Tode überhaupt oder vom Scheol zu verstehen, zumal da letzterer nicht genannt wird? Ersteres ist viel wahrscheinlicher. In seinem übergroßen Schmerze malt sich Job aus, wie viele Annehmlichkeiten der frühe Tod ihm dadurch gebracht hätte, daß er ihn von seinem jetzigen leidenden Zustande bewahrt hätte. Es ist also nur eine negative Beschreibung des Zustandes im Tode, indem gesagt wird, was alles im Tode aufhört. Positive Auskunft über den Zustand der Scheolbewohner läßt sich nicht dabei gewinnen. Demnach ist auch die Behauptung grundlos, Job sage hier, daß der Zustand aller Seelen in der Unterwelt ganz gleich sei.

Viel gedeutet wird der Schluß des siebzehnten Kapitels. Zunächst drückt Job drastisch aus, daß das, was sonst dem Menschen das Schrecklichste ist, ihm jetzt in seinem Leiden ganz familiär geworden sei. Dazu gehört denn auch der Scheol:

13. „Wenn ich Hoffnung fasse, ist mein Haus die Unterwelt;
In der Finsternis hab' ich zurecht gemacht mein Bett.
14. Du mein Vater! muß ich zu der Fäulnis sagen;
Meine Mutter, meine Schwester! sagen zum Gewürm.
15. Wo denn also bleibet meine Hoffnung jetzt,
Und meine Hoffnung, wer erschaut sie denn?
16. Zu den Riegeln des Scheol steigt sie hinab,
Wenn zugleich auch auf dem Staube Ruhe herrscht"
17, 13—16.

Zu V. 15 ist als sinnverwandt zu vergleichen 7, 7:

„Bedenke, daß ein Hauch nur ist mein Leben,
Daß nie mehr kehrt zurück mein Aug', um Glück zu seh'n."

Wichtiger ist V. 16b, wo die Vulgata hat: putasne saltem ibi erit requies mihi? Ihr folgend, übersetzen einige diese Vershälfte:

„Haben wohl im Staube wir mitsammen Ruh'?"

und schließen weiter: wenn Job fragt, ob ihm wenigstens im Staube, d. i. im Tode, Ruhe werde, so muß er doch dabei sein persönliches und der Empfindung fähiges Fortleben voraussetzen.[1]) Allein die Mehrzahl der Exegeten nehmen die Stelle in dem zuerst angegebenen Sinne, Jobs Hoffnung steigt in den Scheol, d. h. sie hört auf thätig zu sein und nimmt mit der Seele zugleich teil an der Starrheit des Scheolzustandes, aus dem es keine Wiederkehr zum Glücke des irdischen Lebens giebt: währenddessen hat auch der jetzt von Schmerzen geplagte Leib im Grabe Ruhe. Die Hoffnung Jobs ist hier

[1]) Patrizi l. c. p. 266 s. Corluy, Spicilegium dogmatico-biblicum I. p. 293.

die auf zeitliche Restitution gerichtete Verheißung der Freunde.

Schon oben 10, 21 und ebenso 16, 22 wird gesagt, daß es aus dem Scheol keine Wiederkehr giebt. Es ist wohl zu beachten, daß damit allemal die Wiederkehr in das irdische Leben zur Wiedererlangung des beim Tode verlorenen zeitlichen Glückes bezeichnet wird. Der Zusammenhang und manchmal auch (wie z. B. 7, 7) der Wortlaut setzen dies außer Zweifel:

„Die Wolke schwindet und vergeht:
So wer zum Totenreich hinuntersteigt, nie mehr kömmt herauf.
Nicht kehrt er mehr zurück zu seinem Hause,
Nicht kennt ihn wieder seine Heimat“
7, 9—10; vgl. Ps. 103, 16.

Solche Stellen bieten einen sichern Anhaltspunkt zur Erklärung anderer, die sich in demselben Vorstellungskreise bewegen. Besonders trüb und traurig ist die Schilderung jener Aussichtslosigkeit in Kapitel 14:

„Hat doch selbst der Baum noch Hoffnung;
Haut man ihn um, er sproßt schon wieder,
Und seine Schößlinge nicht bleiben aus.
Wenn alt geworden in der Erde seine Wurzel
Und abgestorben ist sein Stamm im Boden:
Vom Duft des Wassers wächst er wieder
Und treibet Zweige gleich der jungen Pflanze.
Doch stirbt der Mann, so liegt er hingestreckt;
Der Mensch, wenn er verschieden ist, wo bleibt er da?
Das Wasser fließet aus dem See,
Der Bach versieget und vertrocknet.
Da liegt der Mensch und steht nicht wieder auf;
So lang der Himmel steht, erwacht er nicht
Und wird nicht aufgeweckt aus seinem Schlafe“
14, 7—12.

Es ist dies eine der am meisten gegen den Unsterblichkeitsglauben des Buches Job ausgenützten Stellen

(vgl. Derenbourg oben S. 27). Selbst orthodoxe protestantische Exegeten gestehen offen, daß Job das Leben nach dem Tode an dieser Stelle einfach bestreite.[1]) Allein weder die Ausdrücke an sich noch der Zusammenhang nötigen zu einer solchen Auffassung; es erscheint eher wahrscheinlich, daß die ganze Klage sich bloß auf die Leugnung der Wiederkehr in das irdische Leben bezieht. Man beachte folgendes:

1. Es wird zugegeben werden müssen und können, daß wer ein besseres Leben im Jenseits kennt und glaubt, nicht wie Job hier ohne Lichtblick in solchen Klagen verharrt, wenn sie ihm auch in großer Trauer kommen können; daß daher eine sichere Erkenntnis und eine zuversichtliche Hoffnung in Bezug auf ein besseres jenseitiges Leben dem Job, als er diese Klagen aussprach, fremd waren. Damit ist aber der Glaube an eine persönliche Fortexistenz der sich ihrer selbst bewußten Seele im Scheol wohl vereinbar, zumal wenn diese Existenz als ein Strafzustand unter der Wucht des göttlichen Zornes gedacht wird, wie ja Job sie in der That sich vorstellt.

2. Kein einziger Ausdruck, keine Andeutung findet sich in der ganzen Klage, woraus man entnehmen müßte, daß Job „alles Leben" nach dem Tode leugnet: viel-

---

[1]) Delitzsch, S. 150 f.: „Job meint zwar nicht, daß der Mensch sterbend vernichtet wird, aber er weiß von keinem anderen Leben nach dem Tode als dem Schattenleben in Scheol, welches kein Leben ist . . . Er leugnet Auferstehung und ewiges Leben nicht als einer, der davon wüßte, aber nur nichts davon wissen will, sondern er weiß nichts davon: das irdische Leben mündet für ihn in die Finsternis der Scheol, und über die Scheol hinaus hat der Mensch für ihn keine weitere Geschichte." Indem Delitzsch sodann einen Unterschied macht zwischen dem, was Job sagt, und dem, was der Dichter erkennt vom Jenseits, „so läßt sich vermuten und mittelbar aus dem Buche Job sogar schließen, daß der Dichter desselben eine Erkenntnis vom Jenseits hatte, welche über die noch durch keine Offenbarung gelichtete finstere Volksvorstellung hinausging." Nach Dillmann, S. 121 „beklagt Job die Endschaft alles Lebens mit dem Tode, wodurch eine künftige Ausgleichung des jetzigen Mißverhältnisses unmöglich wird."

mehr weisen die gebrauchten Vergleiche auf das menschliche Leben in der irdischen Erscheinung hin.

3. Bis 14, 12 incl. redet Job gar nicht vom jenseitigen Zustande, leugnet also auch nichts bezüglich desselben. Wo er über das Jenseits klagend spricht, da pflegt er den Scheol oder dessen Finsternis ausdrücklich zu nennen. Dies geschieht aber bis 14, 12 nicht; während er gleich im folgenden Verse, wo er vom Jenseits spricht, sofort den Scheol nennt.

4. Hätte Job 14, 7—12 das persönliche Fortleben der Seele nach dem Tode bestritten, so wäre es nicht erklärlich, wie er in dem unmittelbar folgenden Wunsche (14, 13—15) nach Wiederaussöhnung mit Gott im Tode bittet, Gott möge ihn im Scheol bergen und bewahren, bis der Termin der Aussöhnung gekommen sei. Denn entweder stellt Job sich vor, daß er während dieses „Geborgen- und Verwahrtwerdens" lebe: und dann ist nicht anzunehmen, daß er soeben das Vorkommen dessen schlechthin und allgemein geleugnet habe, was er sofort als von der Güte Gottes abhängig und durch Bitten erreichbar hinstellt; oder er hält das Verweilen im Scheol für kein Leben: dann haben die Ausdrücke „bergen" und „verwahren" keinen Sinn; was ist das für ein Bergen und Verwahren, bei welchem ein lebendes Wesen sein Leben einbüßt?

Die im Scheol befindlichen Seelen der Abgeschiedenen werden regelmäßig Refaim[1]) genannt:

„Die Refaim geraten selbst in Schrecken
Tief unter den Wassern und ihren Bewohnern.
Entblößt vor ihm liegt der Scheol,
Und keine Hülle hat die Totenwelt"

26, 5. 6.

---

[1]) רְפָאִים nach Fürst (hebr. und chald. Handwörterbuch) 1) vom Sing. רָפֶה, Schatten, Schattenwesen (von רָפָה dunkeln, finster sein); die Deutung „Schlaffe, Kraftlose" paßt weniger; 2) nur Plur. Riesen, Recken, Name der riesenhaften Urbewohner Palästinas und des Ostjordanlandes.

Einige Ausleger (z. B. Olympiodor, der heilige Thomas) verstehen unter den Refaim die Riesen, welche nach Gen. 6, 4 zur Zeit der Sündflut lebten. Andere verstehen darunter die großen Seetiere (vgl. Pineda, Menochius), wieder andere gar die Dämonen. Jedoch ist festzuhalten, daß das Wort hier wie anderswo die Seelen der Verstorbenen bedeutet.[1]) Die Refaim[2]) erkennen das Walten Gottes (Job 26, 5); sie haben Erkenntnis und Bewußtsein (Jes. 14, 9 ss.); sie rufen dem in den Scheol gelangenden König von Babylon zu: „Auch du bist getroffen worden wie wir, du bist uns gleich gemacht worden" (ib). Sie erstehen nicht zu neuem (irdischen) Leben (ib. 26, 14); nur bei der Auferstehung wird die Erde sie gebären, d. h. ins Leben rufen (ib. 26, 19).

Die angeführte Stelle (Job 26, 5—6) giebt auch Auskunft über den Ort, wo sich nach der Vorstellung der Hebräer der Scheol befand, nämlich tief unten in der Erde, noch tiefer als der Abgrund des Meeres; deshalb heißt es auch regelmäßig, daß der Sterbende „hinabsteigt, hinabfährt" in den Scheol (7, 9; 17, 16; 21, 13). Mit dieser Vorstellung des Ortes, tief im Abgrunde und am meisten von dem Tageslicht entfernt, hängt zusammen, daß man sich den Scheol umgeben dachte von einem undurchdringlichen Dunkel, einem nie zu hebenden Geheimnisse, das einzig dem Auge und der Macht Gottes zugänglich ist. Deshalb fragt Jahwe den Job, um ihn an seine Schwäche zu erinnern:

---

[1]) Diese Bedeutung ist sicher gestellt durch Proverb. 2, 18; 9, 18; 21, 16; Jes. 14, 9; 26, 14. 19. Vgl. ferner Ps. 88, 11: „Wirkest du an den Toten Wunder wohl? Werden wohl Scheolsbewohner sich erheben dich zu preisen?" (Hieronymus und LXX leiten hier Refaim von רָפָא heilen ab und übersetzen medici, *ἰατροί*.)

[2]) Hieronymus übersetzt regelmäßig gigantes; ebenso LXX *γίγαντες*; Symmachus *θεομάχοι*; Aquilas setzt das nom. propr. *Ῥαφαείμ*.

„Kamst du bis zu des Meeres Quellen
Und bist gewandelt in der Tiefe Grund?
Wurde dir enthüllt des Todes Pforte,
Und sahest du das Thor des Schattenreiches?“
38, 16—17.[1])

Auch 11, 8 wird an der Unergründlichkeit des Scheol das göttliche Wissen gemessen:

„Des Himmels Höhen gleicht's, was willst du thun?
Noch tiefer als die Unterwelt, was kannst du wissen?“

Überhaupt wird der Scheol als Gegensatz zum Himmel gedacht und dieser Gegensatz als ein allseitiger aufgefaßt, also auch in bezug auf Licht, Freude, beseligende Gottesnähe 2c. Merkwürdig ist die Erwähnung der Unterwelt (28, 22)[2]): „Die Unterwelt und auch der Tod gestehen: Mit unseren Ohren hörten wir nur ein Gerücht von ihr.“ Kein kreatürliches Wesen vermag Auskunft zu geben, wo die Weisheit gefunden wird. Aber während die Oberwelt wenigstens sie kennt und ihr Dasein durch mannigfaltige Wirkungen der Weisheit bekundet (28, 12—19), weiß man in der Unterwelt von ihr nur durch ein Gerücht und aus verschwommenen Eindrücken. Aus allem ersieht man, daß die Unterwelt die Abseite der Schöpfung darstellt, und daß es begreiflich ist, wenn Furcht und Schrecken das Herz des Israeliten befielen, sobald er an den Gang in das Dunkel der Unterwelt dachte.

Doch ist nirgendwo gesagt, daß das Los der Ab-

---

[1]) Proverb. 15, 11: „Das Reich des Todes und der Abgrund sind vor dem Herrn, um so mehr die Herzen der Menschenkinder.“ Apoc. 1, 18 sagt der Heiland: καὶ ἔχω τὰς κλεῖς τοῦ θανάτου καὶ τοῦ ᾅδου. Dieser Ausdruck ist in die Volksandacht übergegangen: „Der die Schlüssel des Todes und der Hölle hat.“

[2]) An dieser Stelle finden sich als parallele Ausdrücke אֲבַדּוֹן וָמָוֶת wie Apoc. 1, 18; während 26, 6 und Proverb. 15, 11 שְׁאוֹל und אֲבַדּוֹן zusammengestellt sind. Alle diese Namen sind synonym zur Bezeichnung der Unterwelt mitsamt ihren Bewohnern.

gestorbenen im Scheol bei allen ein gleiches sei; es ist nicht einmal gesagt, daß alle Seelen an denselben Ort in der Unterwelt kommen. In dieser Hinsicht wurde bei dem Mangel einer objektiven Offenbarungsthatsache dem subjektiven Glaubensbewußtsein freies Spiel gelassen. Und wie dieses, gedrängt von der Unzulänglichkeit der Erdengüter und geleitet von der allen Menschen hinreichend gewährten Erleuchtung und Anregung der göttlichen Gnade, sich zu dem Gedanken an eine Erleichterung des Scheolloses (Job 14, 14[b]—[c]) und zu der Hoffnung auf Befreiung aus dem Scheol erschwingen konnte (Ps. 16, 10; 17, 15; Job 14, 13 f.), so mußte es auch zur Erkenntnis gelangen, daß, da die Allmacht und Weisheit Gottes auch im Scheol sich bekundet (Job 11, 8; 26, 5—6; 38, 16—17), ihre Wirkungen auf Gerechte und Sünder des Maßstabes der Gerechtigkeit nicht entbehren können; daß also, auch bei der allgemeinen Strafhaft der Unterwelt, doch die Strafe nicht bei allen dieselbe sein kann.

V. Die Idee der Befreiung aus dem Scheol (Kap. 14, 13—17).

1. Übersetzung und Worterklärung.

13. „O daß du im Scheol mich doch verwahrtest,
Mich bärgest, bis daß sich dein Zorn gelegt,
Mir setztest eine Frist und meiner dann gedächtest!

14. Wenn stirbt ein Mann, wird er nicht wieder leben?
Ja, alle Tage meiner Dienstzeit wollt' ich harren,
Bis meine Ablösung gekommen wäre.

15. Du würdest rufen dann und ich dir Antwort geben,
Nach dem Werke deiner Hände würdest du dich sehnen.

16. Ja, dann auch würdest meine Schritte zählen du,
Nicht halten fest an meiner Schuld.

17. Versiegelt wär' im Beutel mein Vergehen,
Du würdest überdecken meinen Fehltritt."

In einigen Punkten bedarf diese Übersetzung einer Erläuterung. Die ganze Stelle bis V. 17 einschließlich wird als unter der Rektion von „o daß מִי יִתֵּן" stehend dargestellt.[1]) — Da die hebräische Flexion keinen modus conditionalis oder irrealis hat, so muß der jedesmalige Kontext über die gedachte Erfüllbarkeit oder Unerfüllbarkeit eines Wunsch- oder Bedingungssatzes entscheiden: so auch hier. — In V. 14ᵃ ist die Fragepartikel הֲ so gegeben, daß sie eine bejahende Antwort erwarten läßt (= nonne). Dies ist (nach Gesenius und Fürst) zulässig und auch im Buche Job durch Beispiele belegt 20, 4 und 41, 1; ratsam lassen es LXX erscheinen, welche den Satz behauptend und das Vorige begründend geben: ἐὰν γὰρ ἀποθάνῃ ἄνθρωπος, ζήσεται κ. τ. λ. Wahrscheinlicher als die gegenteilige Auffassung, welche eine verneinende Antwort erwartet, dürfte die affirmative dadurch erscheinen, daß sie dem Zusammenhange viel mehr entspricht, als die verneinende. Es ist zu beachten, daß das Versglied 14ᵃ eigentlich mit dem vorhergehenden 13ᶜ einen Parallelismus bildet und wegen der poetischen Form bilden muß.[2]) Während nun je zwei der vorhergehenden

[1]) So Knabenbauer, E. Reuß, Merx, G. Hoffmann u. a.; dagegen lassen von V. 16 an die unabhängige Konstruktion eintreten mit Vulgata und LXX: Welte, Zschokke, Bickell, Delitzsch, Dillmann u. a. כִּי־עַתָּה zu Anfang des V. 16 kann wie 8, 6 ebensogut „ja dann" heißen wie „denn jetzt"; ersteres führt den begonnenen Gedanken fort, letzteres leitet den Übergang zu einem selbständigen neuen Gedanken ein. In letzterer Annahme findet man eine Schwierigkeit in der V. 18 einleitenden starken Oppositionspartikel וְאוּלָם verum enim vero = allein so ist es nicht sondern. Man hätte not einen Gegensatz, wenigstens einen nennenswerten, zwischen V. 18 ff. und den vorhergehenden 16—17 zu finden.

[2]) „14ᵃ Stichus ad praecedentem parallelum se habet antithetice simulque parenthetice." Bickell, Carmina V. T. metrice, p. 160 nota. Das „parenthetice" sei zugegeben; das „antithetice" steht eben in Frage: übrigens wäre es keine Anti-

und folgenden Versglieder sich leicht und passend zu einem synonymen Parallelismus vereinigen und einen einzigen Gedanken poetisch veranschaulichen, müßten nach der eben genannten Ansicht die Glieder 13[c] und 14[a] sich in folgendem Sinne zusammenfügen:

Möchtest du mir eine Frist setzen und, wenn diese erschienen ist, mich begnadigen:
Sehr fraglich ist es aber, ob ich überhaupt nochmals ins Leben zurückkehre.

Das ist doch kaum ein Rythmus des Gedankens, ein Parallelismus, wenn das eine Glied negiert, was das andere behauptet. Auch ist es rein unerklärlich, wie Job sich mit dem V. 14 und 15 geschilderten Behagen ein Glück ausmalen kann, dessen Verwirklichung er selber soeben als kaum möglich und wahrscheinlich hingestellt hat; da müßte eher sein Schmerz noch vergrößert erscheinen. Wenn der Mensch sich ein Glück ausmalt, vielleicht ein nie erreichbares, so empfindet er so lange eine Freude bei der Erinnerung daran, als er es für möglich hält; hält er es aber für unerreichbar, dann wird sein Schmerz um so größer. Nimmt man das Glied 14[a] dagegen im bejahenden Sinne:

Wenn der Mensch gestorben ist, kann er ja wieder zum Leben zurückkehren —

dann fügt es sich sehr passend, begründend oder synthetisch, zu dem vorhergehenden in einen vollständigen Parallelismus und bestätigt die Möglichkeit des vorausgehenden Wunsches, wodurch allein die folgenden zwei Verse befriedigend erklärt werden.[1])

---

these, sondern Behauptung und Verneinung in bezug auf zwei innerlich eng verknüpfte Gedanken, von denen der behauptete den verneinten notwendig voraussetzt.

[1]) In diesem Sinne erklären den Satzteil außer LXX: Patrizi l. c. p. 278; Corluy l. c. p. 290. Um 16[a] befriedigend zu erklären: Dann würdest du mich nach meinem Thun richten (was

2. Sacherklärung.

Es giebt mehrere Auffassungen der ganzen Stelle. Die meisten Ausleger behaupten, Job spreche hier seinen sehnlichen aber aussichtslosen Wunsch aus, nach einer bestimmten Strafzeit im Scheol wieder in dieses irdische Leben zurückzukehren, um dann der göttlichen Liebesbeweise wieder teilhaftig zu werden. Andere sind der Ansicht, Job hege hier den Wunsch nach der Auferstehung von den Toten, von welcher das Glaubensbekenntnis spricht (Olympiodorus, St. Thomas, Codurcus, Patrizi, Corluy). Denkbar ist noch eine dritte Erklärung der Stelle: Job wünscht, daß der Zorn Gottes, der jetzt und bis zum Tode auf ihm lastet, im Tode ein Ende erreichen und damit eine Annäherung Gottes an den im Scheol befindlichen Job stattfinden möchte, welche für diesen die glücklichsten Folgen haben würde. Diese Ansicht verhält sich zu der an zweiter Stelle genannten, wie der Keim zur Blume; ihre Begründung soll nachfolgend versucht werden.

Was Job sehnlichst verlangt, ist entweder Wiedergenesung mit Ehrenrettung oder Wiederkehr in das irdische Leben nach seinem bevorstehenden Tode oder aber ein besseres Leben im Jenseits. Der erstgenannte Wunsch ist bei Job nicht anzunehmen, denn oft genug und noch im nämlichen Kapitel spricht er seine Überzeugung aus, daß er unabänderlich dem baldigen Tode verfallen sei. Aber auch die Möglichkeit einer Wiederkehr in dieses Leben wird von ihm unmittelbar vorher (14, 7—12, vgl. S. 68 ff.) und nachher (14, 18 ff.) mit großer Entschiedenheit und Beredsamkeit geleugnet. Ein Unglücklicher labt sich in der Erinnerung an verflossenes Glück; er fühlt sich getröstet durch den Gedanken an eine mögliche Erleichte-

---

Job ja öfters verlangt), bedarf es keiner „Einschiebung von לא vor dem Verbum“, auch keiner „unzulässigen Auslegung“ (Dillmann), sondern bloß des Vergleichs mit 31, 37.

rung seiner Lage und malt sich oft eine sehr entfernte Möglichkeit als ganz nahe liegend aus: aber nie ergeht er sich in Wünschen und angenehmen Vorstellungen bezüglich einer von ihm selbst als unmöglich erkannten Wendung seines Geschickes.

Außerdem bezeichnet die Redewendung „wer giebt mir“ (= o daß!), die außer 14, 13 noch dreimal von Job gebraucht wird, an den übrigen Stellen jedesmal, daß etwas ganz Neues und besonders Wichtiges anhebt: so 6, 8; 19, 23; 23, 3. Der Wunsch nach Rückkehr in dieses Erdenleben ist aber 14, 13 weder etwas Neues noch etwas besonders Wichtiges: es ist ja schon vorher der Schmerz über seine Unerfüllbarkeit in größter Anschaulichkeit geschildert.

Dagegen giebt es beachtenswerte Momente, welche die an dritter Stelle angeführte Ansicht empfehlen. Zunächst ist zu beachten, daß in jedem Falle der Kern des Wunsches und des ganzen Gedankens von V. 13—15 (17) in V. 13 zu suchen ist. Wie man 14[a] auch immer auffassen mag, dieses und die folgenden Versglieder enthalten nur Modifikationen und Oppositionen zu dem in V. 13 gegebenen Hauptgedanken. Dieser selbst aber wird am sichersten aus dem Zusammenhange erschlossen, wie denn überhaupt der ganze Gedankengang dieses Buches bei der oft sich geltend machenden Unbestimmtheit wichtiger Worte und Wortgefüge Licht bringen muß.

Das Leiden hat bewirkt, daß Job sich für einen von Gott in feindlichem Zorne Verfolgten hält (vgl. oben S. 41 f.) und mit einer leidenschaftlichen Erregtheit und heftigen Kritik des göttlichen Vorgehens Gott in die Schranken fordert zu einer gerichtlichen Untersuchung seiner Sache. So viel wirkt indessen der respektvolle Glaube immer noch, daß Job sich für gerettet erachtet, sobald sein Thun und Lassen nach dem gewöhnlichen Maßstabe von Gott beurteilt wird. Die Idee des vor allem gerecht waltenden Gottes steht immer noch hoch im Geiste Jobs (vgl. 7, 8; 7, 21; 10, 7; 13, 16); er kann und will nicht

glauben, daß er ohne gerechtes und des Menschen Armseligkeit berücksichtigendes Urteil für immer verstoßen sein soll. Indessen rückt ihm der Tod unaufhaltsam nahe, und eine Wiederkehr ins Erdenleben ist ausgeschlossen. Mit natürlicher Notwendigkeit richtet sich nun sein Blick in das Jenseits, in den traurigen Scheol (einen anderen Zustand kennt er noch nicht). Es regt sich der Wunsch: möchte mir, wenn es ja nun hier nicht geschehen soll, doch wenigstens im Scheol[1]) vergönnt sein, daß Gott sich meiner in Gnaden erinnert. Sobald ihm das in Aussicht gestellt würde, wäre er seines endlichen Glückes so gewiß, daß er gern bis dahin die Leiden und den Strafzustand in der Unterwelt ertragen würde.[2]) Da er sich aber jetzt als einen vom Zorne Gottes Verfolgten ansieht, so bittet er, daß der Zorn sich legen möchte, wenn er im Scheol sein werde.

Es ist also direkt bloß gesagt, daß Job eine Aussöhnung mit Gott im Jenseits wünscht, und daß diese ihn beglücken würde. Für wie nahe liegend er die Möglichkeit einer solchen Aussöhnung nach dem Tode hält, ist nicht gesagt, ebensowenig als eine ganz sichere Hoffnung Jobs in dieser Richtung ausgedrückt wird: die Worte besagen den bloßen Wunsch, dessen Erfüllung neues Leben und Glück herbeiführen würde. Es ist aber immerhin mit diesem ernst gemeinten Wunsche die Möglichkeit seiner Erfüllung behauptet, und das ist ein bedeutsamer Fortschritt in der Eschatologie des Buches. Es bedeutet demnach diese Stelle das Pochen des Glaubens an den Pforten des Scheol, um für die gefangene Seele Auslaß zu begehren.

---

[1]) Demnach liegt auf dem Worte Scheol ein besonderer Nachdruck; daher die Inversion V. 13, durch welche dieses Wort an die Spitze gestellt wird.

[2]) Auch wenn man in V. 15ᵃ „Rufen" und „Antworten" wie in 13, 22 vom Vorladen und Antwortgeben vor Gericht auffaßt (welche Auffassung aber durch das zweite Versglied abgelehnt wird), so bleibt doch immer noch in der Idee Jobs mit der Rechtfertigung vor Gott auch die Begnadigung und Beglückung verbunden.

VI. Die Idee der jenseitigen Vergeltung im Buche Job.

Vorerst eine aufräumende Bemerkung. Überzeugend klar und allseitig ist im ersten Teile des Gedichtes von Job dargethan, daß im diesseitigen Leben, vom Augenblicke der Geburt des Menschen bis zu dem Momente, wo er an die Pforte der Ewigkeit gelangt, sehr oft der Böse die verdiente Strafe und der Gute den verdienten Lohn nicht erhält. Dieser Nachweis bildet eben einen großen Bestandteil von Jobs Reden, ein von ihm oft gebrauchtes Argument, durch welches das Bewußtsein seiner Gerechtigkeit sich geltend macht und seinem Leiden das Brandmal schwerer Sünden zu nehmen sucht. Nun sollte man erwarten, daß auch die befriedigende positive Antwort nicht ausbleiben würde: wo im Diesseits die volle Vergeltung fehlt, da findet sie im Jenseits statt. Allein vergebens würde man diese oder eine mit ähnlicher Klarheit und Bestimmtheit ausgedrückte Antwort desselben Inhaltes im ganzen Buche Job suchen. Statt ihrer folgt die Anweisung: „Gottes Furcht ist Weisheit und Böses meiden Einsicht“ (28, 28).

Dieser Umstand hat zu der Ansicht geführt, weder dem Job noch seinem Dichter sei die jenseitige Vergeltung bekannt gewesen: hätte letzterer sie gekannt, so hätte er sie auch in der poetischen Darstellung verwerten müssen, womit „Not und Zweck des Buches“, also die Verwicklung der dramatischen Handlung, überflüssig geworden wäre (vgl. S. 27 f.). Man könnte nun die Vertreter dieser Auffassung eben auf Grund ihrer eigenen Voraussetzung, daß nämlich der Verfasser für die Auffassung des Leidens bedeutungsvolle Wahrheiten, die er für die Entwicklung der poetisch dargestellten Handlung nicht verwertet, auch nicht gekannt hat, in Verlegenheit bringen durch folgende Frage. Wenn Jobs Not und Versuchung

schon mit der Erkenntnis der jenseitigen Vergeltung unvereinbar ist, dann ist sie noch weniger vereinbar mit der Erkenntnis, daß seine und des Gerechten Leiden überhaupt Prüfungen Gottes sind, die mit dem göttlichen Zorne nichts zu thun haben. Der Dichter hatte diese Erkenntnis, wie der Prolog beweist. Warum läßt er nun „Not und Zweck" seines Gedichtes diese so wichtige Wahrheit gänzlich ignorieren? Die Vergegenwärtigung des nächstliegenden Problems des Gedichtes giebt allein Auskunft über den Maßstab des Dichters beim Hineinziehen religiöser Wahrheiten in seine Darstellung. Es kömmt dem Dichter vor allem darauf an, einen Mann darzustellen, auf dessen Seele sich die ganze Wucht menschlichen Leidens wirft, um ihn von Gott zu trennen (1, 11; 2, 5). Deshalb läßt er das Leiden in einer Beleuchtung erscheinen, daß es gegen Gottes Liebe und Gerechtigkeit zeugt. Die Folge ist, daß Job Gott für seinen unversöhnlichen Gegner anzusehen und sich von ihm loszusagen versucht wird. Den Kampf dieser Versuchung mit dem Glauben darzustellen liegt nun in der Absicht des Dichters. Dieser Kampf muß dahin auslaufen, daß entweder dem Leiden der gottentfremdende Charakter genommen oder aber der Glaube erschüttert wird. Die Erkenntnis der jenseitigen Vergeltung kömmt hierbei nur soweit in betracht, als sie notwendig und geeignet erscheint, um dem Leiden die gegen Gott wirkende Beleuchtung zu nehmen. Da ist nun zu sagen, daß auch ohne den ausdrücklichen Gedanken an die jenseitige Vergeltung dem Leiden diese gefährliche Beleuchtung genommen werden kann, nämlich durch den Gedanken an Gottes Allmacht, Weisheit und Güte, und daß dieser Ausweg in Versuchungen der Leidenden überhaupt, wo zugleich auch ein Schuldbewußtsein zu drücken pflegt, der leichteste, trostreichste und vollgültigste ist, weshalb er auch vom Dichter gesucht und gefunden wird. Wo einmal die Frage so steht — sei es, daß pharisäische Freunde sie hervorrufen, sei es, daß das Bewußtsein begangener Sünden sie dem Leidenden aufdrängt —:

Ist Gott mir freundlich oder feindlich (als Rächer) gesinnt? würde es im allgemeinen wenig helfen zu wissen, was Gott seinen Lieblingen vorbehalten hat.

Damit ist nicht ausgeschlossen, daß sich deutliche Spuren des Glaubens an die jenseitige Vergeltung im Buche finden. Nach dem eingangs Gesagten, muß ja Job diesen Glauben gehabt haben. Derartige Spuren zu suchen und auszulegen lehrt kein geringerer als der Heiland selber, indem er (Luc. 20, 37—38) nachweist, daß „Moses in der Erzählung vom Dornbusch die Auferstehung der Toten beweise, indem er den Herrn den Gott Abrahams und den Gott Isaaks und den Gott Jakobs nenne; daß aber Gott den Lebenden angehöre und nicht den Toten."

Daß die innere und äußere Not Jobs groß ist, beweisen seine vielen und rührenden Klagen. Dazwischen hindurch leuchtet, bald mehr bald weniger hell, der Glaube an Gott, der das mißhandelte Geschöpf nicht für immer verstoßen kann und will. Bald schimmert dieser Glaube in der Vorstellung der göttlichen Liebe, die das Geschöpf eines Tages suchen wird, bald tritt die Vorstellung der über alles erhabenen Gerechtigkeit Gottes mehr in den Vordergrund.

Job fleht Kap. 6 um baldigen Tod:

„Gefiel's doch Gott mich zu zermalmen,
Streckt' er die Hand doch aus, mich abzuschneiden!
Es wäre dann[1]) ein Trost für mich,
Ich freute mich trotz schonungslosem Schmerz,
Daß nie verleugnet ich des Heiligen Gebot"

6, 9—10.

Also auch im Augenblicke des Todes ist es für Job ein Grund zu höchster Freude, daß er bis zuletzt die

---

[1]) עוֹד (= dann) bezeichnet hier den Augenblick des Todes. Patrizi l. c. p. 273 läßt den auf den Tod folgenden Zustand dadurch bezeichnet werden (= nach meinem Tode).

Sünde gemieden hat. Ähnlich verwahrt er sich 27, 3 ff. feierlich dagegen, daß er, solange noch ein Atemzug in ihm, ein Unrecht oder eine Lüge begehen soll. Jene Freude am Guten und diese Festigkeit im sittlichen Streben ist bei dem einem baldigen Tode mit Verlust seiner Ehre unrettbar Verfallenen[1]) nicht möglich ohne die Erkenntnis, daß die Sittlichkeit mit ihrer Pflicht und Macht über den Tod hinausreicht.[2])

Andere Gedanken des Buches bewegen sich in der nämlichen Richtung. Job bittet, Gott möge doch seine Sünde (kleinere Fehler) hinwegnehmen und verschwinden lassen, und fügt als Grund zu dieser Bitte bei:

„Denn bald werd' ich im Staube liegen:
Du wirst mich suchen, und ich bin nicht mehr"
7, 21; vgl. 7, 8.

Zunächst vergleiche man zu dem Ausdrucke „ich bin nicht mehr" Gen. 42, 13. 32. 36, wo auch von Joseph gesagt

---

[1]) Für einen dem Tode unentrinnbar Verfallenen hält sich Job, wie er oft gesteht: 7, 8; 10, 20; 14, 19 f.; 16, 18; 17, 15—16; 23, 14; 31, 23.

[2]) „Die Herrschaft des Sittengesetzes bis zum letzten Moment ist ein Beweis, daß der Tod dessen innere und äußere Verwirklichung in dem Charakter und in der äußeren Schicksalsordnung nicht hinfällig macht. Daß die Heiligkeit des Charakters und die Gerechtigkeit des Schicksals hienieden nicht erreichbar ist, bedarf keiner Erwägung; daß sie verpflichtendes Ziel alles sittlichen Strebens ist bis zum Tode, bezeugt das Gewissen". Schell, Kath. Dogm. II., S. 284. Daß ein Job sich dieser Unfähigkeit des Todes, die Verwirklichung der Gerechtigkeit im eigenen Charakter und in der Gestaltung des Schicksals hinfällig zu machen, wohl bewußt war, beweist außer der eben erwähnten Freude (6, 10) und Festigkeit (27, 3–4) das Siegesbewußtsein, mit welchem er, wenn Gott richtet, die Anklageschrift seiner Gegner wie eine Insignie auf seiner Schulter tragen und wie eine Krone sich umwinden will, um im Bewußtsein seiner Unschuld wie ein Fürst in die Gottesnähe zu treten. Er hat nur eine Angst: es möchte ihm dieses Gericht versagt bleiben; sowie sie beseitigt wird, hört Job auf, über Krankheit, Not und Tod sich zu beunruhigen.

wird „einer ist nicht mehr“, obgleich doch Jakob Gen. 37, 35 „gramerfüllt zu seinem Sohne in den Scheol hinabsteigen will“. Das Sein der irdischen Lebewesen wird den Toten nicht zuerkannt; daß diese kein Sein haben, ist damit nicht gesagt. Job also wünscht, daß seine Sünden ihm deshalb möchten vergeben werden, weil er bald sterben werde. Es widerspricht der von Job hier und anderswo ausgedrückten Voraussetzung, wenn man sagt, Job wünsche weiter nichts, als daß Gott ihn recht bald rechtfertigen möchte, weil sonst der Tod dazwischen käme, wo es zu spät sein werde. Job wünscht den baldigen Tod; von Rechtfertigung sagt er hier gar nichts. So kann denn der angeführte Grund, weshalb Gott ihm vor seinem baldigen Tode Versöhnung gewähren soll, nur dann einen vernünftigen Sinn haben, wenn Job voraussetzt, daß dem mit Sünden und Gottes Zorn beladenen Menschen im Jenseits Schlimmeres bevorstehe, wie den anderen.

Ein Flüchten zu der Gerechtigkeit Gottes, das ihm mehr wert ist als das Fernhalten des Todes, enthält 13, 15—16:

„Siehe, töten wird er mich, ich harre seiner,[1])
Nur meine Wege will ich ihm ins Angesicht beweisen.
Schon das ist mir zum Heile,
Daß Frevler ihm vor's Angesicht nicht kommen.“

Gottes Gerechtigkeit ist derart, daß Frevler nicht vor sie hintreten wollen; Job aber will dies: es ist ihm mehr wert als die Erhaltung seines Lebens. Das könnte nicht sein, wenn ihm nicht die Idee vorschwebte, daß Gottes Gerechtigkeit in allen Fällen und über die

[1]) Hier ist nicht viel Unterschied, ob man das Kethib לא oder das Qerê לו nimmt. Im ersteren Falle heißt es: „ich hoffe nicht“, d. h. ich erwarte nichts Besseres als den Tod; im letzteren Falle legt der Zusammenhang den Sinn nahe: „ich harre seiner,“ d. h. ich bin darauf gefaßt. In jedem Falle drückt Job aus, daß er keine Aussicht auf Wiedergenesung hat.

irdischen Zufälligkeiten hinaus waltet und sich Geltung verschafft.

Die wiederholte Appellation des Glaubens an Gottes Gerechtigkeit und Liebe lenkt bei dem gänzlichen Schwinden seiner Hoffnung fürs Diesseits seinen Blick ins Jenseits, und so entsteht der Wunsch, es möchte nach dem Tode Rechtfertigung vor Gott und Begnadigung erfolgen 14, 13—17. An dieser Stelle ist der eschatologische Inhalt der Aussage Jobs ein reicher: Gott sehnt sich nach dem im Dunkel des Scheol schmachtenden Geschöpf, ruft ihm; in heller Freude wacht dieses auf und findet in der Aussöhnung mit Gott ein Glück, in dessen Erwartung es alles Leiden der Erde und Unterwelt gerne erträgt. Aber die Art und Weise der Aussage ist hier eine schwache, modale, ungewisse: es ist möglich, es hängt von Gottes freiem Entschlusse ab. Das Gegenteil zeigt sich in der folgenden Rede Jobs Kapitel 16 und 17: der seine nachirdische Zukunft betreffende Inhalt seiner Rede ist ganz knapp, nämlich seine Rechtfertigung und Ehrenerklärung durch Gott ohne Erwähnung und ohne Ausschließung einer damit verbundenen Neubelebung und Beglückung. Aber die Form der Aussage ist eine bestimmte, feierliche, den Zweifel ausschließende.

Job betrachtet sich als einen schuldlos Getöteten, so sehr hat er die Hoffnung für das Diesseits aufgegeben:

16, 18. „Bedecke, Erde, nicht mein Blut;
Und keine Ruhestätte finde mein Geschrei!

19. Auch jetzt sieh' da! im Himmel meinen Zeugen
Und meinen Bürgen in der Höhe!

20. Zu Spöttern sind die Freunde mir geworden,
Zu Gott hin thränt mein Auge,

21. Auf daß bei Gott er Recht dem Manne schaffe,
Dem Menschensohne gegen seinen Freund.

22. Denn wenig Jahre werden kommen,
Dann geh' ich einen Pfad, den ich nicht wiederkehre.

17, 1. Die Lebenskraft ist mir zerrüttet,
Und meine Tage sind erloschen,
Nur Gräber warten mein.

2. Fürwahr, nur Spötterei umgiebt mich,
Und muß mein Aug' auf ihrem Hadern weilen.

3. O setz' ein Pfand, verbürge dich für mich bei dir,
Wer sollte sonst Gewähr mir leisten."

V. 16, 18 beweist, daß Job selbst für den Fall seines Erliegens in der entehrenden Krankheit mit Bestimmtheit Anerkennung seiner Unschuld und Sühne des ihm geschehenen Unrechts hofft. Das ist die Rache, um welche sein Blut schreit. Die Rache und Sühne ist aber nicht denkbar ohne einen Rächer, und als solchen erblickt Job in V. 19 Gott selber, der schon jetzt Zeuge seiner Unschuld und des ihm widerfahrenden Unrechts ist. Die Situation in V. 18 ist die nach dem bevorstehenden Tode Jobs. V. 19 bringt die Vorstellung des V. 18 innerlich begründend und vervollständigend zum Abschlusse: Job schreit nicht umsonst um Rache und ist auch jetzt, in seiner Verlassenheit, nicht ohne Rechtsschutz; der Rächer, der die Stimme des Blutes hören und ihr Sühne verschaffen wird, ist Gott, der jetzt schon Mitwisser seiner Unschuld ist. So enthält also V. 19 weder an und für sich, noch im Zusammenhange mit dem Vorhergehenden oder Folgenden die Andeutung eines sofortigen oder jedenfalls noch vor dem Tode eintretenden Einschreitens Gottes. Die beiden Verse 18 und 19 haben also den Sinn: Ganz gewiß wird Gott meine Unschuld bezeugen und mir Genugthuung verschaffen, auch nach meinem Tode; er kennt ja meine Schuldlosigkeit. Anerkennung der Unschuld Jobs und Genugthuung für das erlittene Unrecht, beides durch Gott und nach Jobs Tode erfolgend, läßt sich dies von einem mit klarem, ausgebildeten Gottesbegriff versehenen Geiste denken ohne die Vorstellung nachirdischer Belohnung?

Im Anschlusse an diese hoffnungsstarke Vorstellung von dem zukünftigen Einschreiten Gottes kömmt dem Job der Wunsch, dieser einst in Gerechtigkeit und Liebe zu seinen Gunsten auftretende Gott möchte doch den jetzt gegen ihn entbrannten Zornwillen Gottes zur Anerkennung seiner Unschuld bringen (16, 20 und 21) und bei diesem für ihn, d. h. für seine Schuldlosigkeit Bürgschaft leisten (17, 3). So flüchtet Job von dem zornigen Gott der trüben Gegenwart zu dem liebevollen Gott der Zukunft, d. h. von dem Gott der Wahnvorstellung zu dem wirklichen Gott. Der Glaube ringt sich siegreich durch und verleiht ihm die Kraft zu gestehen, daß, obwohl bei seinem unbegreiflichen Leiden „Rechtschaffene sich entsetzen, und der Unschuldige über den Ruchlosen aufgebracht wird, trotzdem der Gerechte" (auch Job selber) „an seinem Wege festhält und, wer reiner Hände ist, noch stärker wird" (17, 8—9). Man beachte hier die erhabene Gesinnung des Wortes, daß der Fromme durch sein Leiden an Kraft zunimmt: eine Höhe der Auffassung, die sicherlich über die nur Irdisches erkennende und berücksichtigende weit hinausragt.

VII. Die Idee der Auferstehung im Buche Job.

Die bekannte Stelle 19, 23—27 ist eine sehr umstrittene. Arbeiten darüber liegen in Menge vor,[1]) ältere und neuere; und je länger der Streit über die Auslegung des Job'schen Orakels dauert, desto weiter gehen die Meinungen auseinander. Bei der formellen und inhaltlichen Dehnbarkeit einiger wichtigen hebräischen Worte dieser Stelle sind es weniger die Gesetze der Etymologie und Grammatik, als die Auffassung des ganzen Buches und seines Inhaltes, welche bei vielen in der Beurteilung von 19, 23—27 den Ausschlag giebt. Der Vulgatatext gestattet keinen Zweifel, indem er die Auferstehung sehr

---

[1]) Atzberger, S. 16.

klar ausspricht. Anders aber der hebräische Urtext: und doch ist anzuerkennen, daß auch dieser, wenn man ihn unverändert läßt, wenigstens ein Doppeltes besagt: a) daß Job in V. 25 auf sein Gestorbensein hinweist; b) daß er in V. 26 und 27 von einem nachirdischen Schauen Gottes spricht.[1]) Zunächst wird der Wortlaut, sodann die Bedeutung des Zeugnisses zu betrachten sein.

1. Übersetzung und Worterklärung.

19, 23. „O daß doch meine Worte aufgeschrieben würden,
O daß in Schrift sie eingezeichnet würden!
24. Mit Eisengriffel und mit Blei
Auf ewig in den Fels gehauen würden!
25. Ich weiß es ja, mein Anwalt lebt,
Zuletzt wird auf dem Staub' er sich erheben.
26. Und danach wird mit meiner Haut umgeben dieses,
Und werde ich aus meinem Fleische Gott erschauen.
27. Ich selber werde ihn erschauen mir zu gut,
Mit meinen Augen seh'n und nicht entfremdet mehr." —

1. Bei der folgenden Worterklärung können nur die wichtigeren und besonders strittigen Ausdrücke berücksichtigt werden, indem bezüglich der übrigen auf die Kommentare verwiesen werden darf.[2])

V. 25. „Mein Anwalt" — גֹּאֵל — derjenige, welcher wegen der Verwandtschaft das Recht und die Pflicht hat, für einen andern einzutreten, um ihn loszukaufen, ihm zu seinem Rechte zu verhelfen oder ihn für geschehenes

---

[1]) Dillmann, S. 179.

[2]) Erschöpfend ist die Stelle erklärt bei Patrizi, De interpret. Script. sacr. II. p. 237—253; Corluy, Spicilegium dogm.-bibl. I. p. 278—296; Knabenbauer, Commentar. in l. Job p. 247- 257; Dillmann, Hiob, S. 171—179.

Unrecht zu rächen, als Sachwalter, „der mein Recht wahrt“. Es ist bemerkenswert, daß Gott hier dem Job ebenso wie im Kap. 16 als Verteidiger seines Rechtes und seiner Unschuld erscheint. Die allgemeinere Bezeichnung „Erlöser“ deutet nicht so klar an, daß es sich um Befreiung von einer (nach Jobs Ansicht) schreienden Rechtsunterdrückung handelt. — „Auf dem Staube“ עַל־עָפָר könnte zwar, dem strengen Wortlaute nach genommen, bedeuten, „auf dem Erdboden“, im Gegensatze zum Himmel. Allein diese Bedeutung hier anzunehmen (= Gott erscheint auf dem Erdboden) ist gegen den Schriftgebrauch, da sonst nirgendwo Gott „auf dem Staube sich erhebt“, wenn er erscheint. Zudem „ist עָפָר zwar im Buche sehr gebräuchlich für Erde als Stoff und als Erzeugerin von Mineralien und Pflanzen oder als Staub; nicht aber als Erdboden oder Erde im Gegensatz gegen den Himmel; nur der Dichter von 41, 25 wagt einmal עַל־עָפָר für (auf Erden) „unter den Irdischen“; auch sonst kommt es so nicht vor“ (Dillmann). Anderseits bedeutet עָפָר oft im Buche Job (7, 21; 10, 9; 17, 16; 20, 11; 21, 26) wie auch anderswo den Staub, in den der Leib im Tode gebettet oder selbst verwandelt wird. Diese Bedeutung ist also hier anzunehmen, zumal da Job seinen nahen und unentrinnbaren Tod beständig vor Augen hat und gern darauf anspielt.

Der schwierigste und zugleich wichtigste Vers ist 26[1]).

---

[1]) Merx erklärt zu 26ᵃ offen: „Das Hebräische ist mir unübersetzbar;“ ähnlich Olshausen. Dillmann gesteht: „Es ist wahrscheinlich, daß der Text verdorben ist. Aber aus LXX ist nichts Brauchbares zu entnehmen.“ Gestützt auf Merx 26ᵇ und LXX, und nachdem er 26ᵃ die Worte עוֹרִי in עֵדִי und נִקְּפוּ in נִקְפָּה umgeändert hat, giebt Bickell V. 26 in diesem Sinne: Und nachher, wenn dieses alles aufgelöst, wird mein Zeuge kommen; und von dem Allmächtigen seh' ich dies (sc. meine Unschuld) = „läßt meine Unschuld schauen“. G. Hoffmann ändert V. 26 נִקְּפוּ in נִקְּפוֹ und übersetzt danach: „Dann würde nach meiner Haut dies ihn“ (den Bluträcher vom Himmel) „herabklopfen, und ich, selbst aus dem Fleische geschieden, den Gott zeigen.“

Eine Auslegung, in welcher sich alles ganz glatt zusammenfügt und keine Schwierigkeit in Wort- oder Sacherklärung vorkömmt, hat noch niemand gefunden. Hier sollen namentlich die Autorität der Übersetzungen und der Zusammenhang als maßgebend in der Auffassung der an sich zweifelhaften Formen erscheinen. Vor allem kommt es auf die Bedeutung des Verbum נִקְּפוּ in der ersten Vershälfte an. Diese Form kann ebensowohl 3. pers. plur. pf. Niphal als Piel von נָקַף sein. Der Zusammenhang und die Bedeutung müßte also entscheiden, ob die Passiv- oder Intensivform zu nehmen ist. Nun findet sich aber gerade in bezug auf die Bedeutung eine weitere Schwierigkeit dadurch, daß der Stamm נָקַף in zwei unabhängigen Bedeutungen vorkömmt: a) abschlagen, zerklopfen; b) herumgehen, kreisen. Die meisten Ausleger der neueren Zeit nehmen das Piel und die Bedeutung zerklopfen: „nach meiner Haut, die man abgeschlagen (zerklopft, zerfetzt hat)". Indessen ist das Niphal, als passive Form zum Hiphil von im Kal intransitiven Verben, an dieser Stelle nicht improbabel; von dem Kal des genannten Zeitworts in der Bedeutung herumgehen, kreisen, bedeutet Hiphil herumführen, umgeben, Niphal umgeben werden. Nicht ganz zu verachtende Gründe scheinen für diese Bedeutung zu sprechen. נקף kömmt als Verbum in der Bedeutung zerklopfen sonst nur an einer Stelle der Bibel vor Js. 10, 34 und auch hier nicht im Piel, sondern im Niphal, und zweimal als Substantiv. In der Bedeutung herumgehen, kreisen dagegen kömmt das Verbum achtzehnmal vor (fast nur im Hiphil) und zwar Job 1, 5 und 19, 6; und das dem Verbalstamm entsprechende Substantiv findet sich fünfmal.[1]) Die Perfektform ist das perf. propheticum und drückt die Gewißheit des zukünftigen Ereignisses aus. Das mit dem Verbum verbundene pron. demonstr. זאת, dieses, wäre als Subjekt anzusehen: öfters findet

---

[1]) Vgl. Corluy l. c. p. 282.

sich das Prädikat im Plural bei singularischem Subjekt, das einen Kollektivbegriff enthält (vgl. z. B. Ps. 119, 103). Das Pronomen dient in der genannten Auffassung zur Bezeichnung der Gesamtheit der durch die Krankheit unförmlich gewordenen Leibesglieder Jobs. — Viel gedeutet ist sodann אַחַר, indem diese Form bald als Präposition (nach), bald als Konjunktion (nachdem), bald als Adverbium (nachher) aufgefaßt wird. In der oben gegebenen Übersetzung ist sie als letzteres genommen. Diejenigen, welche sie als Präposition erklären, lassen teils das pron. demonstr. (dieses) als accus. dazutreten und nehmen dann zwischen diesen beiden zusammengehörigen Worten einen Zwischensatz an („sie werden meine Haut zerschlagen"); oder sie erklären „nach meiner Haut" und haben die Schwierigkeit, daß man die Präposition „nach" doch nur, wenn sie wie hier zeitlich aufgefaßt wird, zu einem Nomen setzen kann, das irgendwie eine Dauer bezeichnet, z. B. nach dem Feste, nach der Krankheit; Haut bezeichnet aber doch nichts derartiges.[1]) Man sagt, daß, wenn die Adverbialbedeutung am Platze wäre, auf das Adverbium unmittelbar das Verbum folgen müßte, während an der in Betracht kommenden Stelle „meine Haut" zwischen beide eingeschoben ist. Indessen finden sich Beispiele des Gegenteils genug (wie auch Gesenius anerkennt). Diese Inversion wird dann am ehesten vorkommen, wenn, wie hier עוֹרִי meine Haut (die so schmählich zugerichtete), ein Wort besonders nachdrücklich hervorgehoben werden soll.

Die erste Vershälfte von 26 lautet nach dieser Erklärung wörtlich also: „Und danach wird mit meiner Haut umgeben dieses." So erklären sie Pineda, Cajetanus, Aug. Steuch. Eugubinus, Patrizi, Corluy, Knabenbauer; im nämlichen Sinne (aber aktive Form) Leo

---

[1]) Dillmann giebt selbst zu, daß in diesem Falle der Ausdruck hart ist; meint aber, dies würde durch das folgende Verbum geändert.

Judas, Mariana und Le Hir. Für diese Übersetzung spricht zunächst a) die große Autorität des heiligen Hieronymus (er giebt das Versglied im nämlichen Sinne, aber in etwas freierer Form: et rursum circumdabor pelle mea). Da er diese Stelle mehrmals dogmatisch verwertet (ep. 53. n. 8; l. c. Joan. hieros. n. 30) und dabei emphatisch auf ihre Bedeutung hinweist („Resurrectionem corporum sic prophetat, ut nullus de eo vel manifestius vel cautius scripserit“ ep. 53. n. 8), so ist anzunehmen, daß er der erkannten hohen Bedeutung entsprechenden Fleiß auf die Auffindung und Wiedergabe des wahren Sinnes verwendet hat. b) Der oben gegebenen Übersetzung ist auch das Targum günstig: „und nachdem meine Haut wiedergenesen ist;“ mehr noch die syrische Übersetzung: „und über meine Haut ziehen sie dies herum.“ c) Besonders wird sie durch den Kontext empfohlen. Im vorhergehenden Verse 25 ist ja schon die Zeit bezeichnet, wo Jobs Leib zu Staub geworden ist. Es würde also einen Rückschritt des Gedankens bezeichnen, wenn Job in V. 26 auf die Zerstörung seiner Haut zu sprechen käme. Die Erwähnung dieser Thatsache wäre zudem an dieser Stelle wenigstens matt, weil ähnliches schon öfters und dazu noch anschaulicher gesagt wurde; der prophetischen Begeisterung der vorhergehenden Worte und der folgenden, die weit großartigere Begriffe darstellen, entspräche sie weniger. Übrigens ist ja Jobs Haut schon ganz zerstört (vgl. 7, 5; 19, 20 oben S. 35 f.).

In der zweiten Hälfte von V. 26 ist ganz besonders die Deutung von מִבְּשָׂרִי wichtig. Viele fassen das מִן dieser Zusammensetzung privativ auf und übersetzen: weg von meinem Fleische, ohne m. F., — „meines Fleisches bar“. Andere indessen sind der Ansicht, in dieser Auffassung sei der Ausdruck an der sehr pathetischen Stelle, weil er die schon mehrfach erwähnte (14, 22; 17, 13—14) Trennung von Leib und Seele im Tode ohne neue Beleuchtung bezeichne, eher hemmend als fördernd. Da es

ferner unnatürlich sei, daß man in V. 27 unmittelbar nach der emphatischen Versicherung „ich selber werde ihn erschauen" den Ausdruck „meine Augen werden sehen" nur als eine vom gewöhnlichen Sprachgebrauch hergenommene Variante für „ich selbst werde sehen" erklärt und auf diese Weise, wie man in V. 26 das Zerstörtwerden des Leibes zweimal ausgedrückt sein läßt, so auch in V. 27 eine Art Tautologie konstruiert in bezug auf den Ausdruck des Sehens; so werde auch durch die Redewendung „meine Augen werden sehen" das Leibesleben vorausgesetzt. Sie nehmen daher מִן in der Bedeutung von — aus und übersetzen: „aus meinem Fleische". Diese Übersetzung scheint als die wahrscheinlichere vorgezogen werden zu können. Bei denjenigen, welche die erste Vershälfte in der oben begründeten Weise übersetzen: „und dann wird mit meiner Haut umgeben dieses" — ist die Übersetzung „aus meinem Fleische werde ich Gott sehen" konsequent; denn sie haben dann als sich im Gedankenparallelismus gegenseitig ergänzende Versglieder: „mit meiner Haut" und „aus meinem Fleische". Diese letzte Wendung haben aber auch andere adoptiert, welche in der ersten Vershälfte entgegengesetzter Meinung sind und daher „Fleisch" zu „Haut" in einen dem Parallelismus nicht günstigen Gegensatz bringen („nach Zerstörung meiner Haut" — „aus meinem Fleische werde ich Gott schauen"): so Schultens, Pareau, Rosenmüller, Umbreit, Welte, Carey, Zschokke, Pierik u. a. Außerdem wird die in Frage stehende Redeform in der hier vertretenen Bedeutung („aus meinem Fleische") erklärt von solchen, die sie von dem wiedergesundeten (Eichhorn) oder in Krankheit verharrenden Fleische verstehen. (Fürst: „Und nach diesem [d. h. und dann] — meine Haut haben sie abgeschunden — und aus meinem Leibe [d. h. sinnlich] werde ich Gott schauen.")

In Vers 27 ist der Ausdruck זָר näher zu bestimmen. Das Wort kann bedeuten: ein anderer, Fremder, Feind, letzteres aber nur im nationalen Sinne (hostis). Da

nun Job einerseits den Zusatz וְלֹא זָר als etwas besonders Freudiges hervorhebt, und andererseits sein größter Kummer darin besteht, daß sich Gott von ihm zurückgezogen und nichts mehr von ihm wissen will, wie er sich vorstellt, so wird hier die Bedeutung fremd, entfremdet vorgezogen und der Ausdruck auf Job als Subjekt bezogen: er wird dann Gott nicht mehr fremd sein, sondern Freund.

2. Bei der ungemein großen Wichtigkeit der vorliegenden Stelle erscheint es angezeigt, noch weitere Momente in Erwägung zu ziehen, um die gegebene Übersetzung und Erklärung zu begründen. Schon oben (S. 26) ist eine stattliche Reihe von Vätern genannt, die den Job in Kap. 19 die Auferstehung klar und bestimmt aussprechen lassen; man könnte deshalb nicht ohne Grund sagen, daß diese Auffassung diejenige der kirchlichen Tradition ist.[1]) Hierzu kömmt das Ansehen der alten Übersetzungen, in erster Linie (außer der schon erwähnten Vulgata) die LXX. Wie dunkel diese auch an der in betracht kommenden Stelle sprechen, so läßt sich doch am ehesten noch der Auferstehungsglaube aus der Übersetzung herausfinden: 25. *Οἶδα γὰρ ὅτι ἀένναός ἐστιν ὁ ἐκλύειν με μέλλων ἐπὶ γῆς* 26. *ἀναστῆσαι τὸ δέρμα μοῦ τὸ ἀναντλοῦν ταῦτα· παρὰ γὰρ κυρίου ταῦτά μοι συνετελέσθη*: ich weiß, daß ewig ist, der im Begriffe steht mich zu erlösen, um auf der Erde zu erwecken meine Haut, die solches aussteht; denn vom Allmächtigen ist mir dies zu teil geworden." So der Cod. Vatic. Der C. Alex. hat etwas abweichend „*ἀναστήσει δέ μου τὸ σῶμα τό* κ. τ. λ. er wird meinen Leib auferwecken." Den LXX schließt sich bekanntlich die Itala enge an. Das Targum ist oben schon einmal erwähnt: „Ich weiß, daß mein Erlöser lebt und hernachmals wird seine Erlösung über dem Staube" (sc. des verwesenen Leibes) „erstehen, und nachdem meine Haut wieder genesen ist, wird dies geschehen, und aus

---

[1]) Vgl. Atzberger l. c. S. 57.

meinem Fleische werde ich wiederum Gott schauen" (vgl. Delitzsch, S. 219). Ähnlich die syrische Übersetzung: „Ich weiß, daß mein Erlöser lebt, und am Ende wird er auf der Erde erscheinen und über meine Haut ziehen sie dies herum und über mein Fleisch." Aus der Übersetzung des Theodotion ist (angeblich von Chrysostomus) folgende Stelle in der Catena patrum graecorum des Nicetas überliefert: „ὁ ἀγχιστεύς μου ζῇ καὶ ἔσχατον ἐπὶ χώματος ἀναστήσει: mein Retter lebt und wird zuletzt über dem Hügel sich erheben." Ein Rückblick auf diese Übersetzungen wird bestätigen, daß, wenn sie auch in manchen Punkten abweichen, sie doch in der Hauptsache, auf die es hier ankömmt, übereinstimmen: nämlich alle besagen bezüglich des vor allem wichtigen Verbalausdrucks in 26^a kein Vernichtetwerden, sondern eine Wiederherstellung der Haut. Das richtet sich sowohl gegen diejenigen, welche die Stelle von einem leiblosen Schauen nach dem Tode erklären, als namentlich auch gegen diejenigen, welche darunter ein immer weiter schreitendes Abgezehrtwerden der Haut bis zum Skelettzustand verstehen. Dadurch erscheint zunächst die hier vertretene Übersetzung von V. 26^a und folglich auch von 26^b empfohlen; für letztere spricht sodann das Targum ausdrücklich: „aus meinem Fleische." Theodotion verlegt die Scene unzweideutig auf den Grabhügel Jobs.

3. Die Ansicht derer, die den Job von einem rein geistigen Schauen Gottes nach dem Tode sprechen lassen, ist schon im Verlaufe der Worterklärung beleuchtet worden. Es erübrigt noch, einige Aufmerksamkeit den Behauptungen und Beweisen derjenigen Erklärer zu schenken, die in der fraglichen Stelle nichts finden als die Versicherung der freudigen Zuversicht Jobs, „daß er noch in diesem Leben, wenn er vollends zu einem bloßen Gerippe geworden sein werde, Gott in einer Theophanie zur Herstellung seines Rechtes und seiner Ehre herabkommend schauen werde, wie das ja auch 42, 5 geschehe." [1]) Die

---

[1]) „Job s'abandonne à l'espérance de voir Dieu descendre

hauptsächlichsten Gründe, welche die Vertreter dieser Ansicht geltend machen, sind oben (S. 27 f.) schon angegeben. Gegen diese Auffassung läßt sich folgendes geltend machen:

a) V. 25 wird gesagt, daß Gott, „der Rächer, sich auf dem Staube erheben wird,“ wenn er erscheint. Wäre dies eine Hinweisung auf die Erscheinung Gottes zur Entscheidung des Streites für Job, so war der Zusatz „auf dem Staube“ unnötig, und statt „aufstehen, sich erheben“ war ein anderes Verbum „herabsteigen, erscheinen“ zu wählen; und überdies erscheint Gott Kap. 38 ff. gar nicht auf der Erde, sondern spricht aus der Gewitterwolke das entscheidende Wort. b) Zudem nehmen die Vertreter dieser Ansicht die Ausdrücke in V. 26 in der Bedeutung von Zerstörung der Haut und des Fleisches („quand cette peau sera tombée en lambeaux, privé de ma chair, je verrai Dieu“). Es ist aber klar, daß ein Mensch ohne Haut und Fleisch überhaupt nicht mehr leben kann, und also selbst von einem Dichter unmöglich mit jenen Ausdrücken ein Zustand beschrieben werden kann, wo „der Körper zu einem bloßen Gerippe geworden ist“. „Nach meiner Haut, die sie zerstören, und meines Fleisches bar,“ wer wird solche Ausdrücke gebrauchen, um den Gedanken auszudrücken, daß der Leib eines Menschen zum Skelett abgemagert ist? c) „Hätte Job ein Einschreiten Gottes noch zu seinen Lebzeiten so sicher erhofft, so konnte er doch nicht die bloße Ehrenrettung, d. h. die Erklärung, daß er im Streite mit den Freunden recht habe, sondern mußte auch die Wiederherstellung seiner Gesundheit und seines Glückes als Wirkung davon erhoffen; das thut er aber nicht“ (Dillmann), sondern bis zuletzt sagt er das gerade Gegenteil. d) Endlich stehen Stellen wie 23, 3 ff. und 31, 35—37 offenbar im Widerspruch mit der Gewißheit eines sichtbaren Erscheinens Gottes zu Jobs Gunsten.

---

un jour sur la terre, quand il sera réduit à l'état de squelette, pour le venger de ses adversaires.“ Renan l. c. ad 19, 25 s.

2. Bedeutung des Zeugnisses.

Das eben erklärte Zeugnis Jobs ist der herrlichste Beweis von der dem Glauben inne wohnenden Kraft. Es ist schon hervorgehoben worden, wie mit der zunehmenden Heftigkeit des Schmerzes und der Versuchung auch die Regsamkeit und Spannkraft des Glaubens wächst: je mehr die zwischen Job und Gott geschobene Wolke des trostlosen Leidens sich verdichtet und verdunkelt, desto elastischer werden die Versuche des seinen Gott auch im Dunkel allseitiger Trostlosigkeit suchenden frommen Gemütes. Sobald ihm unerbittlich auch das letzte Zufluchtsplätzchen irdischer Hoffnung entrissen wird, schwingt sich der Glaube mit sicherem Fluge in das Jenseits und entdeckt dort unentreißbare Positionen schöner und zuversichtlicher Hoffnung.

Die Idee des nach seinem Geschöpfe in Liebe verlangenden Gottes hat den leidenden Knecht Gottes schon in Kapitel 14 auf eine jenseits des Todes gelegene Liebeseinigung mit Gott hingewiesen. Die Vorstellung von dem allgerechten Gott hat ihm in Kapitel 16 die unabweisliche Notwendigkeit erwiesen, daß bei der Kürze und Unebenheit irdischer Lebensverhältnisse es für ihn eine Rechtfertigung durch Gott nach dem Tode geben müsse. Diese beiden Ideen nun, die von dem liebenden und die von dem allgerechten Gott, haben sich in Kapitel 19 zu einem einzigen Bilde jenseitigen Glückes vereinigt und vervollkommnet. Job wünscht 19, 23—24, daß seine Worte in nie mehr zu tilgender Schrift aufgezeichnet würden. Welche Worte Jobs? Man sagt, die wiederholten Beteuerungen seiner Unschuld, „denn der Gedanke an diese ist die Seele wie seiner vorigen, so dieser Rede“. Diese Ansicht ist matt, ihre Begründung schief. Nicht der erwähnte Gedanke an sich und in recto, sondern in obliquo als Unterlage für die auf Gott harrende Erwartung seiner Rechtfertigung ist die Seele seiner letzten Reden. Also ist es die Versicherung dieser seiner unerschütter-

lichen Erwartung eines nachirdischen Einschreitens Gottes, die der Dulder bei seinem Scheiden aus dieser Welt „auf ewig in Fels eingehauen“ hinterlassen möchte. Der Tod schließt seine Geschichte nicht ab.

Dieser feierlichen Einleitung entsprechend kann nur ein hoher Gedanke folgen. Job sieht Gott auf seinem Grabe stehen als den in der Geschichte des einzelnen Menschen wie der ganzen Menschheit zuletzt Auftretenden, um Abrechnung zu halten. Dann findet Job das, wonach er sich jetzt vergeblich sehnt: Anerkennung seiner Unschuld durch Beseitigung dessen, was ihn jetzt schuldlos trifft. Der durch die entsetzliche Krankheit zerstörte Leib wird wieder hergestellt, und Gott wird sich seinem Knechte dann zu schauen geben, nicht in der Furchtbarkeit unnahbarer Majestät wie sonst im A. B. (vgl. Exod. 33, 20), sondern in der durch die früher begonnene Freundschaft angedeuteten Lieblichkeit (29, 2—3).

Job sieht nicht die allgemeine Auferstehung der Toten; was er schaut und prophezeit, ist, daß seine eigene Lebensgeschichte, einerseits in scharfen und sicheren Linien schön gezeichnet durch Gottes Liebe und Gerechtigkeit, andererseits verunstaltet durch Leiden und die Ungleichheit von Verdienst und Lohn, mit seinem Tode ihr Ende nicht erreicht; daß er vielmehr einst ins Leben zurückkehren wird, daß auch der auferweckte Leib an diesem Leben teilhaben wird, und daß sich dann Gott in alles ausgleichender Gerechtigkeit und Liebe dem Job zu schauen giebt. Dieses neue, über das jetzige weit erhabene Leben wird dann durch die Gotteserscheinung am Schlusse nicht bloß dem Job, sondern allen denen verbürgt, welche ihm in Buße und Ergebung gleichen.

Es muß hierbei berücksichtigt werden a) daß es in der Vorstellung Jobs der Gott der Zukunft ist, der im Himmel um seine Unschuld wissende Zeuge und Bürge, von dem er sich so Großes erhofft. — Damit soll nicht gesagt sein, daß Job sich zwei Götter denkt, sondern daß er infolge seiner Trauer und Anfechtung sich zwei durch-

aus verschiedene Vorstellungen von Gott macht, eine beängstigende und eine tröstliche: bald tritt die eine, bald die andere in seinen Gedanken und Reden in den Vordergrund —; b) daß eben deshalb die tröstliche Hoffnung auf das Jenseits keine direkte Einwirkung auf Jobs Auffassung seines gegenwärtigen jammervollen Zustandes hat. Das Unbegreifliche seines Leidens, der Mangel jeder Norm es zu beurteilen bleibt bei ihm bestehen; die Vorstellung, daß Gottes Zorn ihn hier verfolgt, ist nicht zerstört; die Erwartung des schmachvollen Todes bleibt ebenso gewiß wie vorher. Nur dann hätte die Hoffnung den Wahn sofort gründlich zerstören können und müssen, wenn sie Aufkärung über die Bedeutung des Leidens gegeben hätte, etwa daß das Leiden im Jenseits zur Erhöhung der Belohnung angerechnet werde. Das thut sie aber nicht, weil sie ein Produkt des unter Aufgebung aller irdischen Aussichten und Berechnungen in das Jenseits flüchtenden Glaubens ist, und dieser doch nur eine ergänzende Belohnung der guten Werke im Jenseits und eine jenseitige Anerkennung der hier verkannten Unschuld verlangt; während die Erkenntnis, daß auch das Leiden als solches Anspruch auf Lohn im Jenseits hat, schon eine ziemlich hohe Stufe des Vergeltungsglaubens bezeichnet. Ratlos also über das Leiden, jeder im Bereiche des irdischen Daseins sich haltenden Hoffnung bar, dazu vor die Versuchung zur Verzweiflung oder zum Abfall von Gott gestellt, greift in Kap. 14, 16 und 19 mit stets wachsender Kraft und stets kühnerem Griffe der Glaube über das rätselhafte, traurige, verlorene irdische Leben hinaus in das nachirdische und gewinnt dort einen festen Anhaltspunkt, nachdem er ihn im Diesseits vergebens gesucht hat. Dadurch ist Job und mit ihm jeder Schwerleidende vor der Verzweiflung oder dem Abfall von Gott sicher gestellt; zur Beurteilung und Erklärung des Leidens, damit der richtige Standpunkt zum Erfassen und Ertragen des Leidens für den Geprüften ermittelt werde, ist noch sehr wenig erreicht.

Aber dadurch, daß der Sturm sich legt, wird Raum geschaffen und Ruhe im Herzen zum Auffangen der Lichtstrahlen aufklärender Belehrung über den läuternden und sühnenden Wert des Leidens.

VIII. Schluß.

Ein Gefühl der Trauer und Wehmut beschleicht das Herz des Forschers, wenn sein Fuß auf den Ruinen klassischer Baudenkmäler steht, nicht weniger wenn das Auge die letzten Verse einer antiken Tragödie hastig streift. Tod und Hinfälligkeit reden in der Hinterlassenschaft griechisch-römischer Bildung eine erschütternde Sprache. So wie die Helden ihrer Kriege, die Redner ihrer Volksversammlungen — und ihre Denksäulen mit ihnen — für eine kurze Zeit auftauchten, um nach flüchtigem Auftreten auf der Bühne der Weltgeschichte ohne Hoffnung für immer zu verschwinden, so erscheinen die Heldenfiguren der antiken Tragödie, Meteoren gleich, mehr Furcht als Hoffnung, mehr Trauer als Befriedigung im Herzen des Zuschauers erzeugend, um allzu bald im Kampfe mit einem ebenso rätselhaften wie furchtbaren Geschicke durch ihren tragischen Untergang das niedergeschlagene Gemüt zu mahnen: Immortalia ne speres!

Quoniam in me speravit, liberabo eum! (Ps. 90 vulg.) — Diese trostreiche Versicherung eines über das Menschenleben liebreich und weise waltenden Gottes spricht aus dem Buche Job, nachdem es den Trost suchenden Geist in solche Höhen und Tiefen des menschlichen Klagens und Wagens geführt, welche die Grenzen des gewöhnlichen Sinnens und Empfindens weit überschreiten. Durch die Gewalt und den Drang menschlicher Affekte, durch die sich immer drohender verwickelnde Aktion, durch das Ringen und Kämpfen eines dem Untergange zugedrängten Menschenherzens hält das Buch Job mit der antiken Tragödie den Vergleich in bezug auf Großartig-

keit der Empfindung und Spannung der Aktion wohl aus. Durch seinen einzigartigen Ausgang übertrifft es sie weit. Die Dichtung von Job ist tragisch und mit dem durch Bosheit herbeigeführten Leiden wahrlich nicht sparsam; aber sie läßt den Helden im Abgrund des Übels nicht umkommen. Sie läßt ihn fast erliegen unter der Wucht der Schläge Satans und des eigenen Zweifels; aber sie giebt dem Armen auch die Waffe des Glaubens, um den Ansturm des Gegners zurückzuschlagen und den Weg zur Rettung sich zu bahnen. Wohl versetzt sie den Leidenden plötzlich an den gähnenden Schlund der unvermeidlichen Grube; aber sie drückt ihm zugleich den hoffnungsvollen Keim zu neuem Leben in die ersterbenden Glieder. Sie versenkt ihn in ein giftgetränktes Meer von Jammer und Schmerzen jedweder Art; aber sie unterläßt nicht ein Mittel zu reichen, durch welches all das Gift in kräftige Arznei für ein neues Dasein verwandelt wird. Das ist der gewaltige Unterschied zwischen dem Buche Job und der griechischen Tragödie. Bei dieser weint man mit dem Helden und hat Furcht: eingeschüchtert, aber nicht geschützt nimmt man trauernd von ihm Abschied. Bei Job weint der Zuschauer auch, indem er das Jammerbild der menschlichen Natur schaut; aber mit dem sterbenden Job schaut er Hoffnung fassend in das glückverheißende Jenseits, mit dem büßenden Job wirft er sich voll Ergebung und Siegesgewißheit in die Arme des rufenden Schöpfers, „der nach seinem Werk sich sehnet.“

Das Gedicht von Job ist gewiß nicht bestimmt bloß ein einziges Menschenleben zur Darstellung zu bringen. Vielmehr besteht sein hoher Wert gerade darin, daß es recht viele Menschen den von Job gebahnten Weg beschreiten macht: es soll ebenso oft ein Job im Leben auftreten, als ein schweres Leiden bei einem Erdenbewohner Einkehr hält. Und wie wenige sind hierbei ausgenommen! Die Verlassenheit des Leidenden, die herzlosen Freunde, Trostlosigkeit im Herzen und Schmerzen in den Gliedern,

vielleicht Zweifel an Gottes Leitung: wie leicht findet sich das alles bei einem Menschen. Wenigstens ebenso leicht aber auch infolge natürlicher und übernatürlicher Hilfe erhebt sich der Weckruf der Gnade, die Stimme des Glaubens im Herzen des Leidenden; oft genug läßt sich das aufmunternde Wort eines wohlmeinenden Menschen vernehmen; das Bewußtsein der Gottesnähe kömmt in der Verwirrung des Herzens zum siegreichen Durchbruche; des künftigen Lebens sicher und froh leuchtet die Hoffnung: siehe da, die getreue Wiederholung des Schauspiels von Job. Das ist der zweite, nicht weniger bedeutungsvolle Unterschied zwischen der inspirierten Dichtung und den antiken Dramen: jene ist fruchtbar und segenstiftend als Werk göttlicher Eingebung; diese sind unfruchtbar und ohne Einfluß als die Erzeugnisse menschlicher Beschränktheit.

S